

CARL CLEMEN  
RELIGIONSGESCHICHTLICHE  
ERKLÄRUNG  
DES NEUEN TESTAMENTS

ZWEITE AUFLAGE



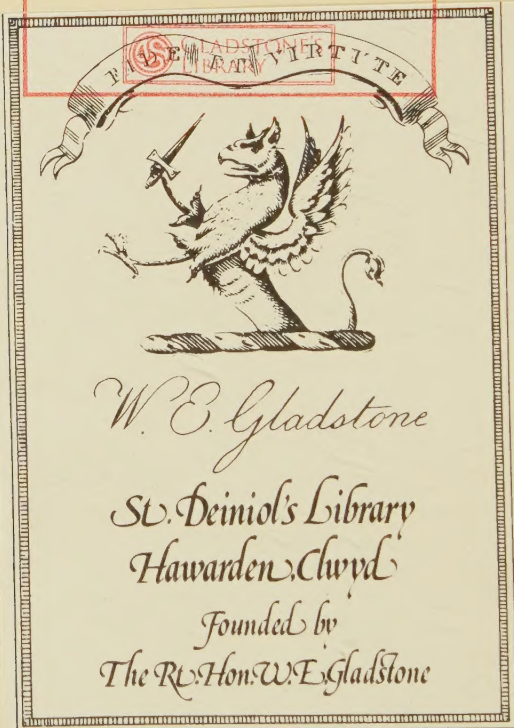
ALFRED TÖPELMANN - VERLAG GIESSEN



Christianity (+ non-Xian rel.)

Cancelled from  
Gladstone's Library

12 FEB 2024




A  
32  
18

21

d. 7





Digitized by the Internet Archive  
in 2025



For Translation of 1<sup>st</sup> Eq.  
see 131d.



# RELIGIONSGESCHICHTLICHE ERKLÄRUNG DES NEUEN TESTAMENTS

---

DIE ABHÄNGIGKEIT  
DES ÄLTESTEN CHRISTENTUMS  
VON NICHTJÜDISCHEN RELIGIONEN  
UND PHILOSOPHISCHEN SYSTEMEN

ZUSAMMENFASSEND UNTERSUCHT

VON

**D. DR. CARL CLEMEN**

ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

---

ZWEITE, VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE



Cancelled from  
Gladstone's Library

12 FEB 2024



1924

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN



53058

Alle Rechte,  
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten  
Copyright 1924 by Alfred Töpelmann

H. REINOL'S LIBRARY,

HAWARDEN.

Made in Germany

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig. 833924

R9864



HERRN PROFESSOR D. DR. H. GUNKEL  
UND  
HERRN GEHEIMRAT D. DR. R. REITZENSTEIN  
IN  
HERZLICHER VEREHRUNG  
GEWIDMET

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf Seite 439 am Schluß des Buches



## Vorwort.

---

Die erste, 1909 erschienene Auflage dieses Buches ist ebenso wie die 1912 unter dem Titel: *Primitive Christianity and its non-Jewish Sources* veröffentlichte englische Übersetzung desselben von der Kritik fast ausnahmslos sehr günstig aufgenommen worden. Allerdings wurde von einer, sonst sehr wohlwollenden Seite, wenn auch nicht der Titel, so doch das Vorwort schon deshalb beanstandet, weil ich den Gebrauch des Ausdrucks: religionsgeschichtliche Erklärung in dem Sinne, wie ihn der Untertitel erläutert, ohne Protest adoptiert hatte. Aber daß darunter in der Regel die Herleitung aus nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen verstanden würde, gab doch auch der erwähnte Herr Rezensent zu, und erst recht glaubte ich, nachdem das Buch unter dem einmal gewählten Titel bekannt geworden war, auch weiterhin an diesem festhalten zu sollen.

Von anderer Seite ist getadelt worden, daß ich die Einflüsse nichtjüdischer Religionen und philosophischer Systeme auf das älteste Christentum vor allem im neuen Testament gesucht hatte. Ausgeschlossen hatte ich die außerkanonischen Schriften ja nicht, und jetzt habe ich sie noch stärker berücksichtigt; aber im übrigen glaubte ich doch nach wie vor in erster Linie auf das neue Testament achten zu sollen, das ja nicht nur für die christliche Kirche eine besondere Bedeutung gewonnen hat, sondern in der Tat innerhalb der urchristlichen Literatur eine besondere Stellung einnimmt.

Von vornherein sind nicht nur die Anschauungen des Begründers des Christentums und der urchristlichen Autoren, sondern zugleich die von ihnen, auch bei ihren Gegnern, vorausgesetzten Meinungen und Zustände berücksichtigt worden. Einzelne Ausdrücke wurden nur, soweit sie für das Verständnis des neuen Testaments wichtig genug erschienen, herangezogen; im übrigen blieben der Sprachgebrauch, Stil und die literarische Form außer Betracht. Und ebenso diejenigen geschichtlichen Vorgänge, die man, wie die Verspottung Jesu durch die Kriegsknechte, aus andern Religionen hat erklären wollen; gerade über diesen Punkt habe ich mich ja auch in meinem, das vorliegende in gewisser Weise ergänzende, aber bei seinem Erscheinen während des Krieges naturgemäß wenig beachteten Buch: *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum* (1916, 100ff.) zur Genüge ausgesprochen.

Die jetzt neu erscheinende Arbeit bot umgekehrt schon in der ersten Auflage auch insofern mehr, als man nach dem Titel erwarten konnte, als

zugleich die durch die israelitische und jüdische Religion vermittelten fremden Einflüsse auf das älteste Christentum mitberücksichtigt wurden. Die sonstige Abhängigkeit jener Religionen von andern blieb dagegen selbstverständlich außer Betracht, ebenso der etwaige Einfluß solcher auf gewisse Einrichtungen, die zwar gelegentlich im neuen Testament erwähnt werden, aber doch für das älteste Christentum keine so große Bedeutung haben, daß sie hier hätten behandelt werden müssen. Auch philosophische Einwirkungen auf das älteste Christen- oder zunächst das Judentum gehören natürlich nur soweit hierher, als sie mit religiösen zu vergleichen sind, also nicht, soweit sie von andern Gebieten der Philosophie ausgingen oder abgeleitet wurden.

Sofern das Buch nicht nur die tatsächliche Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen nachweisen, sondern auch die fälschliche Behauptung einer solchen widerlegen wollte, hatte es allerdings einen zwiespältigen Charakter. Man hat daher sogar gesagt, es hätte nur den Titel: die religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments erhalten dürfen, und gewiß wäre damit der letzterwähnte Zweck deutlicher bezeichnet gewesen. Aber vor allem war es mir doch darum zu tun, auf Grund fremder und eigener Studien die tatsächlichen fremden Einflüsse auf das älteste Christentum festzustellen; deshalb glaube ich auch jetzt nicht nur den Ausdruck: religionsgeschichtliche Erklärung, sondern auch die artikellose Form desselben beibehalten zu sollen.

Einschlägige Arbeiten von Ausländern hatte ich für die erste Auflage in großem Umfange benutzt, wenngleich mir Prof. MOFFATT in einer Besprechung derselben in *Review of Theology and Philosophy* doch noch einige von mir übersehene nachweisen konnte und auf mehr noch ich selbst nachträglich aufmerksam wurde. Jetzt dagegen hatte die Beschaffung der ausländischen Literatur, da diese nicht nur für die meisten deutschen Gelehrten, sondern auch für viele deutsche Bibliotheken unerschwinglich und so zum Teil nirgends in Deutschland zu haben ist, große Schwierigkeit. Manches ist mir daher unzugänglich und einiges wohl auch unbekannt geblieben; gleichwohl wird der Schaden deshalb nicht allzu groß sein, weil diese Untersuchungen bisher doch vor allem von deutschen Gelehrten, oder von englischen und französischen zumeist auf Grund der Arbeiten dieser angestellt worden sind.

Meine eignen hierhergehörigen Arbeiten (Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie 1904, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, Der Isiskult nach Apulejus, Metamorphosen 11 und das neue Testament, Neutestamentliche Studien, HEINRICI dargebracht 1914, 28ff., BOLLS Studien zur Offenbarung Johannis, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1915, I, 26ff., Buddhistische Einflüsse im neuen Testament? Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1916, 128ff. = *Buddhistic Influence in the New Testament*, *American Journal of Theology* 1916, 536ff., GRESSMANNs Erklärung der Weihnachtsgeschichte, Theologische Studien und Kritiken 1916, 237ff., Christentum und andere Religionen, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1920, 166ff.) zitiere ich nicht und bitte ich auch sonst nur soweit als Ausdruck meiner jetzigen Meinung anzusehen, als sie mit den nachstehenden Ausführungen übereinstimmen. Namentlich die



an zweiter Stelle genannte Schrift, die ebenfalls seit längerer Zeit vergriffen ist, soll nicht wieder erscheinen, sondern durch das vorliegende Buch ersetzt werden. Ich glaube übrigens, in wichtigen Fragen nur selten meine Meinung gegen früher geändert zu haben; ich habe nur sehr viel hinzugelernt, teils wieder von anderen, teils durch eigene Studien. Die eingehende Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen, die mir mein jetziges Amt mehr noch als mein früherer Beruf zur Pflicht macht, ist natürlich auch für dieses Buch nicht ohne Frucht geblieben; wenn ich für es die Literatur des Hellenismus noch nicht vollständiger durchgearbeitet habe, so geschah das deshalb, weil das zugleich von anderen und unter noch anderen Gesichtspunkten für das *Corpus hellenicum* zum neuen Testament geschehen soll, das ja hoffentlich noch einmal erscheint.

Daß trotz dieser Vermehrung des Stoffs der Umfang des Buches nicht noch mehr angeschwollen ist, liegt außer an der geänderten Satzeinrichtung daran, daß ich manche kleineren und größeren Abschnitte (unter letzteren namentlich die Widerlegung der JENSENSCHEN Theorie) als jetzt wohl nicht mehr nötig weggelassen habe. Aber auch sonst ist keine Seite der ersten Auflage unverändert aufgenommen und das Allermeiste völlig neu geschrieben worden; ebenso habe ich die Disposition geändert und dadurch zugleich berechtigten Ausstellungen einiger Kritiker Rechnung getragen. Freilich war es deshalb unmöglich, die Seitenzahlen der ersten Auflage etwa am Rande anzugeben und dadurch den Benutzern dieser zweiten das Auffinden von Zitaten aus jener zu erleichtern; sie werden sich indessen mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses und der Register, die am Schlusse folgen, leicht zurechtfinden.

Neutestamentliche Zitate habe ich, wenn es nicht auf den griechischen Wortlaut ankam oder wenn mir nicht eine abweichende Übersetzung nötig erschien, nach WEIZSÄCKER, solche aus dem Kanon und den Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments nach KAUTZSCH und seinen Mitarbeitern gegeben. Für Urkunden anderer Religionen wurde stets die neueste und beste Übersetzung benutzt, auch wenn es eine französische oder englische war; wo sie sich findet, wurde bei den Stellen aus indischen Religionen jedesmal angegeben, während für die aus der persischen gleich hier ein für allemal bemerkt sei, daß die Stellen aus den Gāthās nach BARTHOLOMAE, die aus dem übrigen Avesta (mit Ausnahme der Eigennamen) nach WOLFF mitgeteilt wurden.

Am Schluß des Vorwortes zur ersten Auflage sprach ich den Wunsch aus, daß mein Buch, obwohl ich mich keiner der einander abwechselnd austechenden theologischen Parteien hatte verschreiben können, doch überall vorurteilsfrei aufgenommen werden möchte. Nachdem ich vor vierzehn Jahren in die philosophische Fakultät übergetreten bin, darf ich vielleicht hoffen, daß ich jetzt erst recht lediglich nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten beurteilt werde — auch wenn ich noch in einem 1921 neuerschienenen ausgezeichneten Buch als Vermittlungstheologe im üblen Sinne des Worts etikettiert und damit in den Augen der Leser diskreditiert wurde. Sind sich doch, wenn ich recht sehe, in den letzten Jahren die auf unserem Gebiet einander bekämpfenden Anschauungen insofern nähergekommen, als alle

## Vorwort.

diejenigen, die die hier vorliegenden Probleme sehen und anerkennen, sie auch ähnlich lösen und als manche, wenngleich nur stillschweigend, ihre bisherigen Positionen aufgegeben haben. Wenn ich selbst auch gegenüber solchen Gelehrten, denen ich sonst am nächsten stehe, doch meine im einzelnen abweichende Stellung ausdrücklich hervorgehoben habe, so ist das ja zwar vielfach nicht üblich und wird vielleicht von manchen nicht gern gesehen werden; ich glaubte es aber im Interesse der Klarheit doch nicht unterlassen zu sollen. Daß ich endlich auch dort, wo andere sich bestimmter ausdrücken, nur von einer Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit (bez. Unwahrscheinlichkeit) rede, liegt gewiß zum Teil an meiner vorsichtigen Art, vor allem aber scheint es mir die Natur der hier behandelten Probleme zu verlangen. Und so hoffe ich überhaupt mit meinem Buch auch in diesem seinem neuen Gewand (und besser als in seinem früheren) der religionsgeschichtlichen Erklärung des neuen Testaments dienen zu können, die sich ja, mag das jetzt auch von einigen behauptet werden, in Wahrheit noch in keiner Weise überlebt hat.

Bonn, Juni 1924.

Carl Clemen.



# Einleitung.

## 1. Die Geschichte des Problems.

Wie manche andere Fragen, die man in der Regel für modern hält, in Wahrheit, wenngleich vielleicht in anderer Weise, schon früher behandelt worden sind, so ist auch die religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments in dem Sinne, in dem der Ausdruck hier gebraucht werden soll, d. h. also die Zurückführung von Anschauungen und Einrichtungen, die im neuen Testament vorkommen, auf andere Religionen als die israelitisch-jüdische und auf philosophische Systeme, weit älter, als man im allgemeinen annimmt. Ja, wenn hier weiterhin auch dasjenige im neuen Testament mit untersucht werden soll, was aus dem alten stammt, aber in diesem aus anderen Religionen oder philosophischen Systemen herrühren könnte, so ergibt sich das Paradoxon, daß die religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments älter als dieses selbst ist.

Wahrscheinlich leitete schon Herodot (II, 104 vgl. 36), wenn er nämlich unter den Phöniziern und Syrern in Palästina die Juden mitverstand, deren Sitte der Beschneidung von den Ägyptern ab, ein Urteil, das später oft wiederholt wurde. Klearchos bezeichnete (bei Josephus, *c. Ap.* I, 22, 179) die Juden, wohl wegen ihrer Anschauungen, als Nachkommen der indischen Philosophen, und Philo ließ Mose, obwohl er sonst mit anderen die Griechen zu seinen Schülern machte, gelegentlich (*vita Mos.* I, 5, 21 ff.) vielmehr von griechischen, assyrischen und chaldäischen Lehrern lernen.

Daß das Christentum οὐ αὐτόν τι καὶ καινὸν μάθημα sei, hat dann wohl zuerst Kelsos (bei Orig., *c. Cels.* I, 4<sup>1</sup>) behauptet, ohne es schon von bestimmten anderen Religionen oder philosophischen Systemen abhängen zu lassen. Dagegen könnten, so vermutete CUMONT<sup>2</sup>, wie die Christen den Mithrasverehrrern, so diese jenen vorgeworfen haben, daß sie ihre Zeremonien nachgeahmt hätten; die betreffenden Schriften sind uns nur nicht mehr erhalten. Sicher ist aus den pseudoaugustinischen *Quaestiones veteris et novi testamenti* 84, 3 zu entnehmen, daß die Anhänger der Kybele ihren *dies sanguinis* als Vorbild für die christliche Feier des Karfreitags und wohl auch die Lehre von der Versöhnung durch das Blut Christi bezeichneten<sup>3</sup>, während der

---

1. Andere Stellen s. bei KEIM, Celsus' wahres Wort 1873, 5, 2. 2. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 1899, 341 = Die Mysterien des Mithra, deutsche Ausgabe 1903. <sup>3</sup> 1923, 183. 3. vgl. CUMONT, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, RHLR 1903, 423 f., auch Mysterien <sup>3</sup> 183, 4, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsche Ausgabe 1910. <sup>2</sup> 1914, 84, FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris* <sup>3</sup> 1914, I, 309 f.

Priester des Pileatus, d. h. wohl des Attis<sup>1</sup>, der nach Augustin, in *Joh. ev. tract.* VII, 1, 6 zu sagen pflegte: *et ipse Pileatus christianus est*, damit wohl trotz CUMONT<sup>2</sup> nicht die Abhängigkeit des Christentums von der Attisreligion behaupten wollte. Und noch weniger meinte Augustin selbst dergleichen, wenn er *conf.* VII, 9, 13f. (vgl. 20, 26) betete: *procurasti mihi . . . quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos: et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum etc.* oder *retract.* I, 13 sagte: *res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana.* Das Wort war vielmehr so gemeint, wie es SPIESS<sup>3</sup> verstand, wenn er sich darauf für sein Unternehmen berief, „Parallelstellen zum neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen“ zu sammeln; SOLTAU<sup>4</sup> hätte es also zur Stütze für seine andersartige, später zu erwähnende Anschauung nicht zitieren sollen.

Auch im übrigen galt das älteste Christentum bis ins 17. Jahrhundert, obgleich gegen die Kirchenväter manchmal der Vorwurf des Platonismus erhoben wurde, doch als original; nur SCULTETUS behauptete, wie ich aus B. BAUERS nachher noch zu erwähnendem Buch: *Christus und die Cäsaren*<sup>5</sup> entnehme, schon bei Paulus einen Einfluß Heraklits. Griechische Bildung überhaupt schrieben ihm dann verschiedene deutsche Theologen des 18. Jahrhunderts zu, die ich nicht erst anführen will<sup>6</sup>, und auch die englischen und französischen Deisten, die eine Abhängigkeit schon des ältesten Christen- oder bereits des Judentums von anderen Religionen annahmen, aber sich nur gelegentlich in diesem Sinne aussprachen, können hier übergangen werden<sup>7</sup>. Der erste, der diese Fragen in einer eigenen Schrift behandelte, war DAMILAVILLE, nach LECHLER<sup>8</sup> der Verfasser des 1767 anonym herausgekommenen *Christianisme dévoilé*, der zunächst Mose zu einem Ägypter machte und dann auch die Phönizier, Perser, Chaldäer, Inder, Griechen und Römer auf das Juden- und Christentum einwirken ließ. *Les différentes nations*, sagte er<sup>9</sup>, *auxquelles les Juifs furent respectivement soumis, les avoient infectés d'une multitude de dogmes empruntés du paganisme: ainsi la religion Judaique, Égyptienne dans son origine, adopta les rites, les notions et une portion des idées des peuples, avec qui les Juifs conversèrent. . . . Le commerce des Juifs et des Chrétiens avec les Grecs, leur fit surtout connoître la philosophie de Platon, si analogue avec l'esprit romanesque des Orientaux, et si conforme au génie d'une religion qui se fit un devoir de se rendre inaccessible à la raison.*

In Deutschland suchte dann 1775 HERDER in seinen Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neuentdeckten morgenländischen Quelle, nämlich

1. S. REINACH, Orpheus, deutsche Ausgabe, 1910, 69 schien wenigstens im Text an Mithras zu denken; in der Anmerkung nannte er vor diesem Attis. 2. Religionen<sup>2</sup> 84. 3. Logos Spermaticós 1871, XXV. 4. Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche 1906, 21. 5. 1877, 40. 6. vgl. in Kürze REUSS, Die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments 1842. <sup>6</sup> 1887, 59. 7. vgl. LECHLER, Der englische Deismus 1841, 137f. 375. 392; TRÖLTSCHE, Deismus, PRE<sup>3</sup> IV, 1898, 537ff., auch GRUPPE, Geschichte der klassischen Mythologie u. Religionsgeschichte 1921, 85. 8. Deismus 442. 9. 40.



dem von ANQUETIL DU PERRON übersetzten Avesta, zu zeigen, wie groß der Einfluß dieser „Reste der Chaldäer-Weisheit“ auf das Judentum und durch dasselbe auf die Grundbegriffe des neuen Testaments gewesen sei. „Bekanntermaßen,“ sagte er<sup>1</sup>, „kamen die Juden völlig in diesem Dialekt, in dieser Denkart (aus dem Exil) zurück. Ihr Ebräisches und ihr Geist Moses war weg; womit sie seine Bücher ansahen und sein Tempelgerät nun berührten, waren chaldäische Augen, chaldäische Hände. Ihre Hoffnungen der Zukunft, ihr neuer Deutungs- und Auslegungsgeist, der Pharisäismus, den sie mit vielem Pomp vom Sinai herleiteten, hatte sein näheres Sinai, Chaldäa.“ Und ähnlich sprachen sich gelegentlich manche deutsche Rationalisten aus, die hier wieder nicht erst genannt werden mögen<sup>2</sup>.

Ein ganzes Buch, den dritten Band seiner zuerst 1794 erschienenen *Origine de tous les cultes* widmete dagegen wieder DUPUIS der Zurückführung des ganzen Juden- und Christentums auf andere Religionen, besonders die griechische. *La théologie des Juifs*, sagte er<sup>3</sup>, *et celle des Chrétiens, qui est établie sur elle, ne sont que des émanations de la doctrine ancienne et primitive des Mages, et qu'un corollaire des principes constitutifs de la science mystique des disciples de Zoroastre*. Oder an einer spätern Stelle<sup>4</sup>: *dans leur théologie, comme dans leurs mystères et leur légende, il n'y a rien qui ne se trouve dans toutes les autres religions, avec des formes plus ou moins différentes*. Nachzuweisen versuchte das DUPUIS freilich doch nur auf einzelnen Punkten, namentlich für die Lehre vom Fall und von der Erlösung sowie die von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes; zum Schluß gab DUPUIS noch eine Erklärung der Offenbarung unter dem Titel: *examen d'un ouvrage phrygien, contenant la doctrine apocalyptique des initiés aux mystères de la lumière et du soleil équinoxial de printemps, sous le symbole de l'agneau ou d'aries, premier des douze signes*. Ein Auszug aus dem ganzen Werk, das als eines der frühesten die Person Jesu in mythischen Nebel auflöste, erschien zwei Jahre später und ist noch 1910 von STREISSLER unter dem Titel: *Ursprung der Gottesverehrung ins Deutsche übersetzt worden*, hatte aber natürlich unserer Zeit nicht mehr viel zu sagen.

Wie man in England zu Anfang des vorigen Jahrhunderts über diese Fragen dachte, mag eine Äußerung von KEATS veranschaulichen, die MOPFATT in einem später noch anzuführenden Artikel<sup>5</sup> zitierte. Er schrieb 1819 an seinen Bruder und seine Schwester: *it is pretty generally suspected, that the Christian scheme has been copied from the ancient Persian and Greek philosophers*. Doch im übrigen kann ich, will ich nicht zu ausführlich werden, weiterhin nicht mehr derartige Einzelurteile anführen, sondern beschränke mich darauf, diejenigen Arbeiten namhaft zu machen, die sich durchweg oder wenigstens in der Hauptsache, mag das nun gleich durch ihren Titel zum Ausdruck kommen oder sich nur aus ihrem Inhalt ergeben, mit unserer Frage befassen und sie in irgendwelcher Weise bejahen. Wenn einem meiner Leser

1. HERDERS sämtliche Werke, herausgeg. von Suphan VII, 338; über andere Äußerungen vgl. GRUPPE, Geschichte 96. 2. vgl. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, 1, 1. 3. 86. 4. 137 f. 5. *Zoroastrianism and Christianity*, HJ 1902/03, 763.

auch das überflüssig und uninteressant erscheint, so kann er ja die nächsten Seiten überschlagen.

In dem eben genannten Jahre erschien das Buch von RICHTER: Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients, der erkannt zu haben glaubte<sup>1</sup>, „daß die Hauptlehren des Christentums schon alle in Indien und Persien ausgesprochen waren“. „Das Christentum,“ sagte er genauer<sup>2</sup>, „scheint nichts anders als ein gereinigter Essenismus, dieser aber ein Abbild jener uralten Religion des Brama zu sein, deren wichtigste Lehrsätze in den Mysterien und geheimen Philosophemen aller Völker erhalten worden waren.“ Ähnlich meinte NORK (pseudonym für KORN) in seiner Biblischen Mythologie des Alten und Neuen Testaments, deren erster Band 1842 herauskam<sup>3</sup>: „die gesamte jüdische Theologie ist eine Komposition aus den verschiedensten Dogmen und Kultformen fremder Völker,“ doch wurde das noch viel weniger, als von RICHTER, im einzelnen durchgeführt.

So traten diese Anschauungen in den nächsten Jahrzehnten fast ganz zurück und fanden auch in den sechziger Jahren nur in England und Frankreich Vertreter. E. von BUNSEN veröffentlichte 1865 eine Schrift: *The Hidden Wisdom of Christ and the Key of Knowledge or History of the Apocrypha*, die wieder persisch-chaldäische Einflüsse auf das Christentum behauptete und der 1880 die andere: *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* folgte, und in beiden Beziehungen schloß sich ihm ÉMILE BURNOUF an, zuerst 1865 in einem Artikel: *Un essai d'histoire religieuse*<sup>4</sup>, dann 1888 in einem andern: *Le Bouddhisme en Occident*<sup>5</sup>. Dazwischen, nämlich 1872, hatte er ein Buch veröffentlicht, das dann noch dreimal wieder aufgelegt wurde: *La science des religions*, in dem er zu zeigen suchte<sup>6</sup>: *le centre, autour duquel ont rayonné toutes les grandes religions de la terre est la théorie d'Agni, dont le Christ Jésus est la plus complète incarnation*. In deutscher Sprache führte zuerst KOHUT 1866 in einer Arbeit über die jüdische Angelologie und Dämonologie diese auf fremde, nämlich persische Einflüsse zurück, während JACCOLLIOT in seinen 1868 bzw. 1874 veröffentlichten Werken: *La Bible dans l'Inde* (1870 auch ins Englische übersetzt) und: *Christna et le Christ Jesus* vom zwölften bis zum dreißigsten Jahre in Ägypten und Indien studieren ließ. Damit nicht in einem Atem zu nennen und nur um der Zeitfolge willen hier aufzuführen ist das seit 1871 erschienene vierbändige Werk von HAVET: *Le Christianisme et ses origines*, das dieses von der griechisch-römischen Philosophie ableitete. Vor allem aber erschien 1872 die erste mit den Mitteln der modernen Wissenschaft geführte Untersuchung des Einflusses einer einzelnen, nämlich der assyrisch-babylonischen Religion auf die israelitisch-jüdische und christliche: SCHRADERS Keilinschriften und das Alte Testament, ein Buch, das 1903 von WINCKLER und ZIMMERN in dritter Auflage herausgegeben oder eigentlich vollständig neu geschrieben wurde. Darf ich bei dieser Gelegenheit wieder die späteren und zugleich die früheren hierher gehörigen Arbeiten beider anführen, so hatte der erstere 1895 und 1900 eine

1. IV. 2. 307. 3. VI, 3, vgl. auch Brahminen u. Rabbinen 1836, was mir freilich unbekannt geblieben ist. 4. RdM 60, 712ff. 5. ebd. 88, 340ff. 6. 259.

Geschichte Israels unter jenem Gesichtspunkt erscheinen lassen, immer betonend, daß sich diese Erklärung nur auf die Form bezöge, letzterer 1896 eine Broschüre: Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesverehrung, die die christliche Dreiheit erklären sollte, und 1899 einen Artikel: Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel<sup>1</sup>; er griff dann 1903 auch durch eine kleine Schrift: Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichem Zusammenhang — in den später noch zu erwähnenden sog. Babel-Bibel-Streit und durch eine andere: Zum Streit um die „Christusmythe“, das babylonische Material in seinen Hauptpunkten — in den Streit um die Geschichtlichkeit Jesu ein.

Schon oben (S. 2) wurde das 1877 herausgekommene Buch von B. BAUER: Christus und die Cäsaren erwähnt, in dem das Christentum — unter Voraussetzung der Unechtheit seiner sämtlichen Urkunden und der Ungeschichtlichkeit seines Stifters — wieder im wesentlichen aus der griechisch-römischen Philosophie abgeleitet wurde. „Die Poeten, Rhetoren und Philosophen der ersten Kaiserzeit,“ so hieß es hier<sup>2</sup>, „haben ein geistliches Rom gegründet, auf dessen Fruchtboden die Grundtypen zu den Sprüchen, die darauf in den Formeln der Evangelien und der paulinischen Briefe unter die Massen des Reiches kamen, gezeugt sind.“ Ein Jahr später begann *The Freethinker's Textbook* zu erscheinen, dessen zweiter, von ANNIE BESANT verfaßter Teil das Christentum nur als einen Abklatsch verschiedener Formen des Heidentums bezeichnete, und noch weiter ging in dieser Richtung ein 1879 von MACFIE gehaltener Vortrag über *religious parallelisms and symbolisms, ancient and modern*.

Wieder ein Jahr darauf erschien ein anonymes Artikel über *the obligations of the New Testament to Buddhism*<sup>3</sup>, aber vollständiger stellte erst SEYDEL die buddhistischen Parallelen zu den Evangelien und den ersten beiden Kapiteln der Apostelgeschichte zusammen — zunächst in seinem 1882 erschienenen Buch: Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre, mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht, dann 1883 in einem Artikel: Buddha und Christus<sup>4</sup> und endlich in der wieder ein Jahr später zum erstenmal herausgegebenen und 1897 nochmals aufgelegten Schrift: Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Dabei zerlegte er diese Parallelen anfangs wenigstens in folgende drei Hauptklassen<sup>5</sup>:

„a) in solche, deren Vergleichungspunkte ohne Schwierigkeit aus beiderseits vorhandenen gleichen Entstehungsquellen und Veranlassungen erklärbar sind;

b) in solche, welche eine so spezielle und unerwartete Übereinstimmung aufweisen, daß die Erklärung aus parallel wirkenden gleichen Ursachen zu künstlich erscheint, dagegen eine Abhängigkeit des einen Teiles vom anderen sich als das naturgemäß anzunehmende empfiehlt;

c) in solche, bei denen nur auf der einen Seite sich eine Entstehungs-

1. AR 105 ff. 2. 150. 3. NC 971 ff. 4. Nord u. Süd 27, 195 ff., auch separat; vgl. ferner Religion u. Wissenschaft 1887, 351 ff. 5. Evangelium 296.



ursache innerhalb des eigenen Religionsgebietes denken läßt oder wenigstens auf ihr leichter denken läßt als auf der anderen, so daß die auf dieser Seite zurückbleibende Unverständlichkeit des Phänomens die Entlehnungsquelle auf jener ersten Seite suchen heißt.“

Auch in der zweiten Klasse sonderte SEYDEL<sup>1</sup> dann noch die Fälle, „in welchen ein unabhängiges paralleles Entstehen am unannehmbaren wäre“, von denen, wo das angehe, aber doch „nach dem vorhergegangenen Erweise der Priorität buddhistischer Erzählungen“ nicht zuträfe. Später trat diese ganze Unterscheidung bei ihm zurück, und auch HAPPEL, der 1883 über die Verwandtschaft des Buddhismus und Christentums<sup>2</sup> und 1884 über die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien<sup>3</sup> schrieb, sowie LILLIE, der zuerst 1887 ein Buch über *Buddhism in Christianity, or Jesus the Essene* und 1893 ein anderes über *the influence of Buddhism on primitive Christianity* veröffentlichte, betrachtete alle von ihm angenommenen Entlehnungen als gleich sicher, ja F. ZIMMERMANN erneuerte unter dem Namen SUBHADRA in seinem 1888 zuerst erschienenen buddhistischen Katechismus die Hypothese JACOLIOTS. Dagegen sprach sich STECK in seinem Vortrag: Der Einfluß des Buddhismus auf das Christentum 1892 über das Verhältnis beider im Sinne SEYDELS aus.

Im Jahre 1893 erschien der erste Versuch, das Abendmahl auf die griechischen Mysterien zurückzuführen, GARDNERS *Origin of the Lord's Supper*; doch hat er diese Erklärung zwar zunächst im Jahre darauf in einem *reply*<sup>4</sup> verteidigt, dann aber selbst widerrufen<sup>5</sup>. Auch ANRICH, der 1894 sein Buch über das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum veröffentlichte, ließ die paulinische und johanneische Auffassung des Christentums „von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mitbeeinflußt“ sein<sup>6</sup>. Dagegen erneute NOROVIRSCH in seinem gleichzeitig erschienenen Roman: *La vie inconnue de Jésus Christ* (ins Deutsche unter dem Titel: Eine Lücke im Leben Jesu übersetzt) die JACOLIOTSche Hypothese und suchte sie durch eine angeblich in einem lamaistischen Kloster gefundene Urkunde zu stützen.

So bezeichnet eine weitere Etappe in der Geschichte unseres Problems oder vielmehr den Anfang seiner neueren Behandlung erst das 1895 erscheinende Buch von GUNKEL: Schöpfung und Chaos, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über gen. 1 und ap. 12, das diese und zahlreiche andere Abschnitte des alten und neuen Testaments aus der babylonischen Religion zu erklären unternahm. Drei Jahre später kam von demselben Verfasser noch ein Artikel: Der Schreiberengel Nabu im Alten Testament und im Judentum<sup>7</sup>, der auch für uns wichtig ist, heraus und 1903 eine Schrift: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, sowie ein Beitrag zum Babel-Bibel-Streit: Israel und Babylonien und 1909 ein Artikel: Ägyptische Parallelen zum Alten Testament<sup>8</sup>, die beide ebenfalls zugleich hierher gehören.

1. ebd. 298f. 2. JprTh 353ff. 3. Protestantische Kirchenzeitung 92ff. 119ff. 4. *Classical Review* 267ff. 5. *Exploratio evangelica* 1899, 454ff. 6. 110f. 7. AR 294ff. 8. ZDMG 531ff

Im Jahre 1896 veröffentlichte WOBBERMIN seine religionsgeschichtlichen Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen<sup>1</sup>, 1898 STAVE seinen Einfluß des Parsismus auf das Judentum und WENDLAND einen Aufsatz: Ein Wort des Heraklit im Neuen Testament<sup>2</sup>. Gleichzeitig begann EDMUNDS in *The Open Court* buddhistische Parallelen zu den Evangelien zu veröffentlichen, die hier erwähnt werden müssen, weil sie zum Teil zugleich als Vorbilder für die letzteren angesehen wurden. EDMUNDS sagte darüber in seinem zusammenfassenden, in erster Auflage 1902, in vierter 1908 und 1909 erschienenen Werk: *Buddhist and Christian Gospels*<sup>3</sup>: in my unpublished historical introduction — sie ist wohl unterdes erschienen, mir aber nicht zugänglich — *I have admitted the possibility of a knowledge of the Buddhist Epic on the part of Luke; but his use of it, if actual, was very slight and almost entirely confined to his Infancy Section*<sup>4</sup>. In seiner 1906 erschienenen Broschüre: *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of John* bezeichnete er indes auch zwei Stellen bei Johannes (7, 38. 12, 34) als Zitate aus Pāli-Schriften und bemerkte im allgemeinen<sup>5</sup>: in *Buddhist and Christian Gospels* (d. h. wohl der dritten, 1905 erschienenen Auflage), p. 49, are these words: 'I would not, with Seydel, extend the Buddhist influence to the entire Christian Epic, but limit it to the Gospel of Luke, and perhaps John. Even in doing this much, I submit it only as an hypothesis.' In the next edition the last sentence will be cancelled, and the order of Luke and John reversed. The case of John is now stronger than that for Luke. Auch in dem 1911 veröffentlichten Artikel: *Buddhist Texts in the Fourth Gospel*<sup>6</sup> urteilte er: my general attitude toward the Buddhist-Christian problem is this: each religion is independent in the main, but the younger one arose in such a hot-bed of eclecticism that it probably borrowed a few legends and ideas from the older. Welche das gewesen seien, sagte er endlich in den 1912 erschienenen Aufsätzen: *Buddhist Loans to Christianity* und: *The Progress of Buddhist Research*<sup>7</sup>, nämlich die Erzählung Lk. 2, 8—14 und 4, 1—13 (denn so ist zu lesen); die beiden schon angeführten johanneischen Stellen, der Ausdruck αἰώνιον ἀμάρτημα Mk. 3, 29 und die Erzählung von der Aussendung der Siebzig und vom reumütigen Schächer Lk. 10, 1ff. 23, 40ff. Ebenfalls 1898 erschien endlich der erste Artikel von HAAS zu unserer Frage: Das Leben Jesu und die Buddha-Legenden<sup>8</sup>, dem 1908 der andere: Buddhistische Texte im Johannes-Evangelium<sup>9</sup> und 1921 das Universitätsprogramm: Mark. XII, 41ff. und Kalpanāmaṇḍinikā (IV) 22 folgte, wieder ein Jahr später in erweiterter Gestalt unter dem Titel: Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka — herausgegeben.

Das Jahr 1899 brachte noch einen Artikel von BARROWS über *mythical and legendary elements in the new testament*<sup>10</sup>, das folgende dann die erste hierher gehörige Arbeit von DEISSMANN: Der sakrale Begriffsschatz des

1. D'HARLEZ' Artikel: *La Bible et l'Avesta*, RB 1896, 161ff., gehört deshalb nicht hierher, weil er keine Abhängigkeit jener von diesem behauptet. 2. SAB 788ff. 3. <sup>2</sup> 1904, 3. 4. vgl. dazu auch: *Can the Pāli Pitakas aid us in fixing the Text of the Gospels?* 1906. 5. 20. 6. OC 262. 7. Mo 129ff. 633ff. 636f. 8. ZMR 72ff. 9. ebd. 375ff. 10. NW 272ff.

griechischen Ostens und des Urchristentums<sup>1</sup>, der 1905 der Vortrag: Das Neue Testament und die Schriftdenkmäler der römischen Kaiserzeit<sup>2</sup> und 1908 die erste Auflage des zum viertenmal 1923 herausgekommenen Werkes: Licht vom Osten, das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt — folgte. Ebenfalls 1900 erschien die erste Ausgabe der nach zehn Jahren nochmals aufgelegten frühesten hierher gehörigen Arbeit von ROBERTSON: *Christianity and Mythology*, deren zweiter und dritter Teil Christus und Krishna sowie die Evangelienmythen behandelte; der letztere ist unter dem angegebenen Titel und in erweiterter Gestalt auch auf Deutsch erschienen<sup>3</sup>. Vorher schon hatte ROBERTSON, 1903 in erster und 1911 in zweiter Auflage, ein Buch über *Pagan Christs* veröffentlicht, als dessen Hauptergebnisse, soweit sie uns hier interessieren, er selbst angab<sup>4</sup>: (1) *that the gospel story of the Last Supper, Passion, Betrayal, Trial, Crucifixion, and Resurrection, is visibly a transcript of a Mystery Drama, and not originally a narrative; and* (2) *that that drama is demonstrably (as historic demonstration goes) a symbolic modification of an original rite of human sacrifice, of which it preserves certain verifiable details.* Endlich 1916 bzw. 1917 ließ ROBERTSON die weiteren Bücher erscheinen: *The Historical Jesus, a Survey of Positions* und: *The Jesus Problem, a Restatement of the Myth Theory*, die mir freilich nicht zu Gesicht gekommen sind.

Über *indische invloeden op oude christelijke verhalen* veröffentlichte VAN DEN BERGH VAN EYSINGA 1901 eine Arbeit und in etwas veränderter Gestalt (unter dem Titel: Indische Einflüsse auf die evangelischen Erzählungen) zuerst 1904, dann nochmals 1909. Dazwischen, im Jahre 1906, ließ er noch einen Artikel: *Altchristliches und Orientalisches*<sup>5</sup> und ein Buch über *voor-christelijk Christendom, de voorbereiding van het Evangelie in de Hellenistisch wereld* und das Jahr darauf einen Aufsatz: *Robertsons mythologische verklaring der Evangeliegeschiedenis*<sup>6</sup> erscheinen. Auch noch 1901 kamen ein Artikel von EAGAR über *the hellenist elements in the epistle to the Hebrews*<sup>7</sup> und REITZENSTEINS erste hierher gehörige Arbeit: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* heraus, von denen für uns allerdings nur die zweite, „Schöpfungsmythen und Logoslehre“, in Betracht kommt. Von seinen späteren Veröffentlichungen interessieren uns zunächst die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen (nämlich auf das älteste Christentum — GRESSMANN<sup>8</sup> sagte sogar, der Titel sollte eigentlich lauten: Paulus und die hellenistische Mysterienreligion), in erster Auflage 1910, in zweiter 1920 erschienen,

1. ChrW 291ff. 2. Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts 80ff. 3. Nach dem Vorwort zu dieser Schrift (3) ist diese Abhandlung in ihrer ersten Gestalt in den 80er und 90er Jahren in einer Wochenschrift erschienen; da ROBERTSON dieselbe aber nicht genauer bezeichnete, konnte ich die Abhandlung oben nicht an der Stelle anführen, an die sie chronologisch gehört hätte. 4. XXI. Wenn R. hier (436) meine Bezeichnung dieser beiden Sätze als des Grundgedankens seiner Schrift tadelte, mochte er recht haben, obwohl er selbst auch jetzt noch (XXI) von *the central matter of the book* redete; dagegen irrte er, wenn ermeinte, ich hätte diese Schrift nicht selbst gesehen — nur die erste wurde mir erst später zugänglich. 5. ZDMG 210. 6. NThT 274ff. 7. *Hermathena* 263ff. 8. Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion, ZKG 1922, 182.



sowie die 1912, 1913, 1916, 1919 und 1922 erschienenen Abhandlungen: Religionsgeschichte und Eschatologie<sup>1</sup>, Agnostos Theos<sup>2</sup>, Die Areopagrede des Paulus<sup>3</sup>, Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Paulus<sup>4</sup>, Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“<sup>5</sup>, Das Mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung<sup>6</sup>, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens<sup>7</sup> und: Vorchristliche Erlösungslehren<sup>8</sup>.

Das 1902 veröffentlichte Buch von BÖKLEN: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie gehört zunächst nicht hierher; denn es war nicht die Absicht des Verfassers, „eine Entscheidung über die Streitfrage nach der Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus zu fällen und eine Erklärung der zwischen der jüdischen und der persischen Religion bestehenden Analogie zu geben“<sup>9</sup>. Aber gelegentlich lieferte doch auch er einen „Beitrag zur Lösung der Abhängigkeitsfrage“<sup>10</sup>, die MOFFATT in den schon erwähnten Artikeln über *Zoroastrianism and primitive Christianity*<sup>11</sup> auch für andere dem Zoroastrianismus und Urchristentum gemeinsame Anschauungen zu beantworten suchte. Ebenfalls noch 1902 wurden der erste Band der Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums von GRILL veröffentlicht, der allerdings weniger hierhergehört, als der zweite, nach einundzwanzig Jahren ihm folgende mit dem Untertitel: das Mysterien-evangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums, der Aufsatz von DIETERICH: Die Weisen aus dem Morgenlande<sup>12</sup>, und der erste Vortrag von DELITZSCH über Bibel und Babel, der zwar nicht viel neues enthielt, aber, da er das Interesse des deutschen Kaisers erregte, auch sonst großes Aufsehen machte und die religionsgeschichtliche Forschung mächtig förderte. Der zweite kommt für uns nicht in Betracht, der dritte, der aber nicht als solcher zählte, erschien 1904, der als solcher bezeichnete 1905, ein letzter, „Mehr Licht“ betitelt, 1907. Von dem durch sie hervorgerufenen sog. Babel-Bibel-Streit war ja schon die Rede; außer den bereits Genannten griff in ihn auch noch A. JEREMIAS ein, zuerst 1903 durch die Broschüre: Im Kampfe um Babel und Bibel, dann durch ein zuerst 1904 erschienenes Werk: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, dessen dritter, 1916 veröffentlichter Auflage ein „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur“ vorangeschickt wurde, weiter 1905 durch einen Vortrag: Babylonisches im Neuen Testament und endlich 1908 durch eine Broschüre über den Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments. Wie WINCKLER, so ließ auch JEREMIAS im allgemeinen nur die Form aus Babylon entlehnt sein; doch schien auf die paulinische Engellehre und Eschatologie ein tiefer gehender Einfluß angenommen zu werden.

Im Jahre 1903 begannen auch die „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ zu erscheinen, die nach dem Prospekt „ein Sammelpunkt zunächst für alle diejenigen Arbeiten sein“ sollten, „die das gemeinsame Bestreben zeigen, die Geschichte der Religion des Alten und Neuen

1. ZNW 1912, 1 ff. 2. NJKIA 1913, I, 146 ff. 3. ebd. 393 ff. 4. GGN, philol.-hist. Kl. 1916, 367 ff. 1917, 130 ff. 5. HZ 1916, 116, 189 ff. 6. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12. 7. HZ 1922, 126, 1 ff. 8. *Hist. Årsskrift* 1922, 94 ff. 9. 4. 10. 35, 2. 146. 11. HJ 1902/3, 763 ff., 1903/4, 347 ff. 12. ZNW 1 ff.

Testaments im Zusammenhange mit den verwandten, zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen des Altertums zu erforschen und darzustellen“. Das zuerst veröffentlichte Heft stammte von HEITMÜLLER und trug den Titel: Im Namen Jesu, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Auch seine zweite, 1904 erschienene Schrift: Taufe und Abendmahl bei Paulus, nannte sich genauer: Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung, und derselben Art war das 1911 veröffentlichte „religionsgeschichtliche Volksbuch“: Taufe und Abendmahl im Urchristentum und der 1914 erschienene Artikel: ΣΦΡΑΓΙΣ<sup>1</sup>. Auch noch im Jahre 1903 erschien das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung von O. PFLEIDERER, für dessen Gewinnung gleich in der Einleitung<sup>2</sup> der Grundsatz aufgestellt wurde: „jüdische Prophetie, rabbinisch-orientalische Gnosis und griechische Philosophie hatten schon ihre Farben auf der Palette gemischt, von der das Bild Christi in den neutestamentlichen Schriften gemalt wurde“; speziell die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie schilderte PFLEIDERER noch in einem 1906 veröffentlichten „religionsgeschichtlichen Volksbuch“. Endlich erschien 1903 RADAU's *Bel, the Christ of Ancient Times*<sup>3</sup> und 1904 Mills' *Zoroaster, Philo and Israel*, worauf 1906 *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel* und 1907 die Artikel: *Zarathustrian Analogies in Daniel, Revelation and in some other Books of the Old and New Testament*<sup>4</sup>, *Avesta Eschatology compared with the Books of Daniel and Revelation*<sup>5</sup>, *Exilic Jewish Eschatology: in how far was it Zoroastrian*<sup>6</sup> und *The Ahura Varya and the Logos*<sup>7</sup> folgten.

Das im Jahre 1904 zum erstenmal erschienene und bis 1909 noch dreimal aufgelegte Buch von VÖLTER: Ägypten und die Bibel kommt trotz seines allgemeinen Titels für uns nicht in Betracht, da es sich nur auf das alte Testament, soweit es nicht im neuen nachwirkt, bezog, eher der 1918 veröffentlichte Artikel: Die Herkunft Jahves<sup>8</sup>. Noch mehr kommen CHEYNE's 1904 erschienene *Bible Problems and the New Material for their Solution* in Betracht; denn das neue Material sind andere Religionen. Dabei wird ähnlich, wie bei WINCKLER und A. JEREMIAS, unterschieden: *the form is derived from the pre-Christian Oriental and Jewish tradition, and is fit matter for archaeological criticism; the spiritual contents appeal, not to the critic as such, but to spiritual men*<sup>9</sup>. Speziell über *de toeverkracht van namen in O. en N. T.* handelte BRANDT<sup>10</sup>, während KALTHOFF in seiner Entstehung des Christentums wieder den Einfluß der griechischen Philosophie auf das letztere betonte. BOUSSET gab unter dem Titel: Die Religionsgeschichte und das Neue Testament<sup>11</sup> einen Überblick über die bis dahin überhaupt versuchten religionsgeschichtlichen Erklärungen neutestamentlicher Anschauungen und ließ 1912 einen zweiten über dasselbe Thema und einen solchen über Christentum und Mysterienreligion<sup>12</sup>, sowie 1913 das 1921 neu aufgelegte Buch: Kyrios Christus folgen, in dem der Ent-

1. Neutestamentliche Studien, HEINRICI dargebracht, 40 ff. 2. 4. 3. Mo 67 ff., separat 1908. 4. ebd. 23 ff. 5. ebd. 321 ff. 583 ff. 6. IA QR III, 23, 98 ff. 7. ebd. 24, 92 ff. 8. ZAW 126 ff. 9. 26. 10. ThT 355 ff., auch DLZ 1904, 2338 ff. 11. ThR 265 ff. 311 ff. 353 ff. 12. ebd. 41 ff. 251 ff.

wicklungsprozeß der Christologie in die allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hineingezogen war und das 1916 durch die Schrift: *Jesus der Herr ergänzt* wurde; erst nach seinem Tode erschien der Aufsatz: *Zur Hadesfahrt Christi*<sup>1</sup>. Meine eigenen Veröffentlichungen zu unserer Frage nenne ich in dieser Übersicht nicht.

Mit dem Jahre 1905 begann die Hochflut der literarischen Produktion; ich verzichte also darauf, die einzelnen Arbeiten je in besonderer Weise vorzuführen zu suchen, und beschränke mich einfach auf die alphabetisch geordnete Angabe ihrer Verfasser und Titel. Es erschienen in dem genannten Jahre: BALJON, *De vruchten, die de beoefening van de geschiedenis der godsdiensten oplevert voor de studie van het nieuwe testament* (im Jahre darauf auch in deutscher Übersetzung<sup>2</sup>), BUTLER, *The Greek Mysteries and the Gospel Narrative*<sup>3</sup>, FEINE, *Stoizismus und Christentum*<sup>4</sup> und im Jahre darauf: Über babylonische Einflüsse im Neuen Testament<sup>5</sup>, FIEBIG, *Babel und das Neue Testament*, GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*; 1913 folgte von ihm der Aufsatz: *The Sources of Israel's Messianic Hope*<sup>6</sup>, 1914 der andere: *Das Weihnachtsevangelium*<sup>7</sup>, der, um einen Exkurs vermehrt, auch besonders erschien, 1916 eine längere Abhandlung: *Die Bibel im Spiegel Ägyptens*<sup>8</sup>, und 1918—21 folgten die weiteren: *Vom reichen Mann und armen Lazarus*<sup>9</sup>, *Die Sage von der Taufe Jesu*<sup>10</sup> (und die vorderasiatische Taubengöttin)<sup>11</sup>. Noch im Jahre 1905 erschien ferner: W. KÖHLER, *Die Schlüssel des Petrus, Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Mt. 16, 18f.*<sup>12</sup>, W. B. SMITH, *Meaning of the Epithet Nazorean*<sup>13</sup>, auf deutsch mit anderen Untersuchungen zusammen im Jahre darauf unter dem Titel: *Der vorchristliche Jesus herausgegeben*. Fünf Jahre später ließ SMITH sein Buch: *Ecce Deus* folgen und 1913 bzw. 14 die beiden Artikel: *The Kindred of Jesus and the Babylon of Revelation*<sup>14</sup> und: *The Nazarenes pre-Christian*<sup>15</sup>. Im Jahre 1906 untersuchte J. BÖHMER unter dem Titel: *Reichgottesspuren in der Völkerwelt*<sup>16</sup> den Ursprung der Reichgottesvorstellung, in der 1909 erschienen Schrift: *Christentum und Religionsgeschichte auch denjenigen anderer Anschauungen*. In dem erstgenannten Jahre begannen ferner die Versuche von BOLLAND, das ganze Christentum unter Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit seines Stifters aus dem alexandrinischen „Josuanismus“ zu erklären, mit den beiden Schriften: *Het eerste Evangelie in het licht van oude gegevens* und: *Gnosis en Evangelie*; 1907 folgte: *De evangelische Jozua* und *De achtergrond der evangelien*, 1910: *Het Evangelie* und: *De Theosophie in Christendom en Jodendom*. Noch im Jahre 1906 erschienen weiterhin: ALICE GRENFELL, *Egyptian Mythology and the Bible*<sup>17</sup>, HOLLMANN, *Das Spätjudentum und der Parsismus*<sup>18</sup>, und namentlich der erste Band von JENSENS *Gilgamesch-*

1. ZNW 1919/20, 50ff. 2. StKr 50ff. 3. NC 490ff. 4. ThLBI 73ff. 5. NKIZ 696ff. 6. AJTh 173ff. 7. RG 75ff. 8. Pr 227ff. 249ff. 259ff. 278ff. 323ff. 362ff. 506ff. 661ff. 693ff. 789ff. 826ff. 9. ABA, philos. hist. Kl. 1918, 7. 10. ZMR 1919, 86ff. 11. AR 1920/21, 1ff. 323ff. 12. ebd. 214ff. 13. Mo 25ff. 14. ebd. 744ff. 15. ebd. 559ff. 16. BFTh 1, 65ff. 17. Mo 169ff. Das gleichzeitig erschienene Buch von METZGER, *Les quatre évangiles, matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du Christianisme* gehört nicht hierher, da es nach S. V. keine direkte Abhängigkeit des letzteren vom Orient behaupten wollte. 18. ZMR 97ff. 140ff.



Epos in der Weltliteratur mit dem Untertitel: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und der neutestamentlichen Jesussage. Denn um eine solche handelte es sich seiner Meinung nach: „ein Jesus mit einer Geschichte, wie sie in den Evangelien erzählt wird, und als Urheber der darin mitgeteilten Reden hat . . . nie gelebt, es gibt demnach auch keine geschichtliche Tradition von ihm“<sup>1</sup>. In der 1909 zuerst erschienenen Broschüre: Moses, Jesus, Paulus wurde diese Erklärung auch noch auf den an dritter Stelle Genannten ausgedehnt und im allgemeinen in der ein Jahr später herausgekommenen: Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? wiederholt. Außerdem kam 1906 die erste Lieferung des LIETZMANNschen Handbuchs zum Neuen Testament heraus, das mehr als andere Kommentare dieses religionsgeschichtlich zu erklären suchte und deshalb (wenn auch in einer wenig zu ihm passenden Umgebung) hier mit angeführt werden mag. Andererseits wärmte PLENKE in seiner Schrift: Christus — ein Inder? nochmals die Theorie JACOLLIOIS auf; endlich das Buch von SOLTAU: Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, verstand unter der letzteren schon die neutestamentliche Zeit mit.

Das folgende Jahr brachte folgende Erscheinungen: CAMPBELL, *The Christian Doctrine of Atonement as influenced by Semitic Religious Ideas*<sup>2</sup>, GRUSSENDORF, Abendmahl und Taufe bei Paulus<sup>3</sup>, HEHN, Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im Alten Testament, HERZOG, *La conception virginale du Christ*<sup>4</sup>, TORGE, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus<sup>5</sup>, VOLLERS, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange; das Jahr 1908: BERTHOLET, *The Religious-historical Problem of Later Judaism*<sup>6</sup>, 1909 auch deutsch unter dem Titel: Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums erschienen, wozu 1916 noch die Aufsätze: *The Pre-Christian Belief in the Resurrection of the Body*<sup>7</sup> und: Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben<sup>8</sup> kamen, BRÜCKNER, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum („religionsgeschichtliches Volksbuch“), JEVONS, *Hellenism and Christianity*<sup>9</sup>, VON ORELLI, *Religious Wisdom as cultivated in Old Israel in common with Neighbouring Peoples*<sup>10</sup>, OUSSANI, *The Virgin Birth of Christ, Theory of Heathen Mythological Elements*<sup>11</sup>, PINARD, *Infiltrations païennes dans le culte juif et le culte chrétien*<sup>12</sup> und SEGERSTÄDT, *Buddhistiska paralleler till evangelierna* sind mir nicht bekannt geworden.

Im Jahre 1909 erschienen zunächst wieder zwei Schriften, die die Geschichtlichkeit Jesu bestritten: BÖHTLINGK, Zur Aufhellung der Christusmythe und A. DREWS, Die Christusmythe; der letzte Abschnitt dieses Buches

1. 1026. 2. HJ 329ff. 3. ZevR 61ff. 4. RHLR 118ff. Der Artikel von J. KENNEDY, *The Child Krishna, Christianity and the Gujars*, JRAS 951ff. gehört nicht hierher, da er das erstere vielmehr aus dem Christentum erklärt. 5. ZMR 139ff. 6. *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* I, 272ff. 7. AJTh 1ff. 8. Festschrift, ANDREAS dargebracht 51ff. 9. HThR 169ff. 10. *Transactions of the Third Internat. Congress* I, 284ff. 11. *New York Review* 471ff. 12. *Revue apologétique*, auch 1909.

wurde das Jahr darauf unter dem Titel: Die Petrus-Legende besonders herausgegeben und das ganze Buch wieder ein Jahr später durch einen zweiten Band, auch 1921 durch das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu und 1923 den Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums ergänzt. Weiter brachte das Jahr 1909 noch die Schrift von HEINRICI: Hellenismus und Christentum, womit gleich der 1911 erschienene Aufsatz: Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?<sup>1</sup> zusammengenommen werden kann, und die Artikel von ISLEIB: Stammt die Geburtsgeschichte Christi aus Ägypten?<sup>2</sup> bzw.: Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Ägypten beeinflusst?<sup>3</sup>, ferner den von H. A. A. KENNEDY: *Apostolic Preaching and Emperor Worship*<sup>4</sup>, wozu 1912 mehrere Aufsätze über *St. Paul and the Mystery Religions*<sup>5</sup> kamen, die 1913 als Buch erschienen. Ferner kann MAURENBRECHERS 1909 erschienenen Buch: Von Nazareth nach Golgatha, dem ein Jahr später ein zweiter Band: Von Jerusalem nach Rom folgte, hier genannt werden; denn es führt den Untertitel: Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums; endlich das „religionsgeschichtliche Volksbuch“ von PETERSEN, Die jungfräuliche Geburt Jesu. Vor allem aber begann im ersterwähnten Jahre „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ zu erscheinen, die nach ihrem Prospekt von den Tatsachen der allgemeinen Religionswissenschaft alles Material verarbeiten wollte, das für Geschichte und Gegenwart unserer Religion Bedeutung hat; die hierher gehörigen Artikel stammten teils von schon genannten Verfassern, teils von anderen.

Im Jahre 1910 erschienen: ALBERT, Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus, wo wenigstens in Einzelheiten ein Einfluß dieses auf jene angenommen wurde, A. BAUER, Vom Griechentum zum Christentum (1923 neu aufgelegt), CARUS, *The Pleroma, an Essay on the Origin of Christianity* (mir nicht bekannt geworden), GILBERT, *The Greek Element in the Epistle to the Hebrews*<sup>6</sup>, JACOBY, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum („religionsgeschichtliches Volksbuch“), KOCH, *Parsismens Indflydelse paa a Jødedom og Kristendom* (mir unbekannt geblieben), KREBS, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, worauf 1913 die Schrift: Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums folgte, LUBLINSKI, Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur und: Das werdende Dogma vom Leben Jesu, A. MEYER, Inwiefern sind die neutestamentlichen Vorstellungen von außerbiblischen Religionen beeinflusst?<sup>7</sup>, wozu 1914 die Abhandlung: Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi<sup>8</sup> kam, NIEMOJEWSKI, Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme, PFISTER, Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus<sup>9</sup>, H. WINDISCH, Das Neue Testament im Lichte der neugefundenen Inschriften,

---

1. IWWKT 5, 417ff. 2. Pr 3ff. = Eisenacher Zeitung, 17. Juni. 3. Klio 383ff. 4. Exp. VII, 7, 289ff. 5. ebd. VIII, 1, 289ff. 6. AJTh 521ff. 7. Verhandlungen der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft (mir nur im Separatabdruck zugänglich). 8. Festgabe, BLÜMNER überreicht 434ff. 9. Ph 411ff.

Papyri und Ostraka<sup>1</sup>, worauf 1918 der andere Aufsatz: Urchristentum und Hermesmystik<sup>2</sup> folgte.

Im Jahre 1911 folgten: BEHM, Die Handauflegung im Urchristentum in religionsgeschichtlichem Zusammenhange, BÖHLIG, Zum Weltbild des Paulus<sup>3</sup>, wozu später: Die Geisteskultur von Tarsus kam, BONHÖFFER, Epiktet und das neue Testament, BULTMANN, Die Schriften des Neuen Testaments und der Hellenismus<sup>4</sup>, VON DUNIN-BORKOWSKI, Die alten Christen und ihre religiöse Umwelt<sup>5</sup>, woran sich das Jahr darauf ein Artikel: Hellenistischer Synkretismus und Christentum<sup>6</sup> anschloß, GARBE, Buddhistisches im Neuen Testament<sup>7</sup>, ebenfalls fortgesetzt 1912 durch den Artikel: *Post-script on Buddhism and Christianity*<sup>8</sup> und 1914 das Buch: Indien und das Christentum, LINCKE, Plato, Paulus und die Pythagoräer<sup>9</sup>, PERDELWITZ, Die Mysterienreligion und das Problem des ersten Petrusbriefes, sowie RÜTHER, Stoisches zur Areopagrede des Paulus<sup>10</sup>.

Im Jahre darauf erschienen: DOELGER, Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, LOISY, *The Christian Mystery*<sup>11</sup>, wozu 1913 und im Jahre darauf verschiedene, 1919 in Buchform herausgegebene Artikel: *Les mystères païens et le mystère chrétien*<sup>12</sup> kamen, NESTLE, „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich“<sup>13</sup>, ROHR, Griechentum und Christentum, TOXOPÉUS, *Het christendom als mysteriegodsdiens*<sup>14</sup>, F. ZIMMERMANN, Kleine Beiträge zur Religionsgeschichte. 2. Eine altägyptische Parallele zum neutestamentlichen Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus<sup>15</sup>. Ob auch das gleichzeitig herausgegebene Buch von VALENSIN, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions* hierhergehört, kann ich, da es mir unzugänglich geblieben ist, nicht sagen.

Endlich 1913 erschienen: BOSCAVEN, *The Egyptian Element in the Birth-stories*<sup>16</sup>, CARMAN, *The New Testament Use of the Greek Mysteries*<sup>17</sup>, CAUSSE, *La religion des prophètes et les religions de l'Orient, essai sur les origines du monothéisme universaliste*, wozu 1920 ein Artikel: *Le jardin d'Élohim et la source de vie*<sup>18</sup> kam, CORSEEN, Der Altar des unbekannten Gottes<sup>19</sup>, HANNAY, *Christianity, the Sources of its Teaching and Symbolism* (mir nicht zu Gesicht gekommen), KARGE, Babylonisches im Neuen Testament, MANGENOT, *La langue de St. Paul et celle des mystères païens*<sup>20</sup> und *St. Paul et les mystères païens*<sup>21</sup> (mir unbekannt geblieben), NORDEN, Agnostos Theos, RAMSAY, *The Mysteries in their Relation to St. Paul*<sup>22</sup>, SCHOFF, *Tammuz, Pan and Christ*<sup>23</sup>, WEINREICH, Agnostos Theos<sup>24</sup>, 1914: BARTMANN, Paulus, die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, BIRT, Ἀγνωστοί θεοί und die Areopagrede des Apostels Paulus<sup>25</sup>, BOLL, Aus der Offenbarung Johannis, hellenistische Studien zum Weltbilde der Apo-

1. NJKIA I, 201 ff. 2. ThT 186 ff. 3. Memnon 189 ff. 4. ChrW 589 ff. 5. ZKTh 213 ff. 6. StML 82, 388 ff. 520 ff. 7. Das freie Wort 678 ff. 8. Mo 478 ff. 9. Ph 511 ff. 10. ThGl 228 ff. 11. HJ 45 ff. 12. RHLR 1913, 1 ff. 130 ff. 193 ff. 289 ff. 385 ff. 497 ff. 1914, 1 ff. 13. ZNW 84 ff. 14. ThT 327 ff. 15. ThGl 634 ff. 16. OC 129 ff. 17. BS 628 ff. 18. RHR 81, 289 ff. 19. ZNW 309 ff. 20. *Revue du clergé français* 129 ff. 21. *Revue pratique évangélique* 339 ff. 22. CR 104, 198 ff. 23. OC 449 ff. 24. DLZ 2949 ff. 25. H 342 ff.



kalypse und: Zum  $\nu\acute{o}\varsigma$  ἀποφάντων der Offenbarung Johannis<sup>1</sup>, CASE, *Christianity and the Mystery Religions*<sup>2</sup> (mir nicht zugänglich), DIBELIUS, Ἐπίγνωσις ἀληθείας<sup>3</sup>, wozu 1915 der Aufsatz: Die Christianisierung einer hellenischen Formel<sup>4</sup> und 1918 der andere: Die Heilandsgestalt des Johannes-Evangeliums<sup>5</sup> kam, GEFFCKEN, Die Hirten auf dem Felde<sup>6</sup>, GOUDGE, *The Resurrection of our Lord and the Relation of the Eucharist to the Mysteries*<sup>7</sup>, GRAY, *The Wise Men from the East*<sup>8</sup> (wie der vorhergehende Aufsatz mir unbekannt), KNOPF, *Paul and Hellenism*<sup>9</sup>, MINOCCHI, *Il Panteon, Origini del Cristianesimo I*, SCHENCKE, *Da Kristendommen blev skapt, Sider av Urkristendommen: Lys fra Religionshistorien*, WALKER, *Persian Influence on the Development of Biblical Religion*<sup>10</sup> (beides mir wieder unzugänglich geblieben).

Während des Weltkrieges ließ die Produktion auch auf unserm Gebiete natürlich nach; so erschienen 1915 nur der Artikel von Graf BAUDISSIN, „Gottschau“ in der alttestamentlichen Religion<sup>11</sup>, die beiden Bücher des Norwegers BUGGE: Das Christentum-Mysterium, und des Schweden LEUFVÉN: *Hellenistisk Inflytande på Judendommen i Palestina* (mir nicht zu Gesicht gekommen) und die beiden Artikel eines andern Schweden, WETTER: Ich bin es, eine johanneische Formel<sup>12</sup> und: Die Verherrlichung im Johannes-Evangelium<sup>13</sup>, zu denen 1916 noch das Buch: Der Sohn Gottes und 1918 der Aufsatz: Eine gnostische Formel im vierten Evangelium<sup>14</sup> kamen.

Im Jahre 1916 veröffentlichten HATCH ein mir unzugänglich gebliebenes Buch: *The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, IMMISCH einen Artikel: Matthäus 16, 18<sup>15</sup> und SCOTT einen anderen: *The Hellenistic Mysticism of the Fourth Gospel*<sup>16</sup>.

Im Jahre darauf folgte eine Arbeit von DEISSNER: Paulus und Seneka, der 1918 das 1921 neu aufgelegte Buch: Paulus und die Mystik seiner Zeit an die Seite trat, das Buch von DÜRR: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde, und an Aufsätzen einer von EASTON über *the Pauline Theology and Hellenism*<sup>17</sup>, ein anderer von HAASE über die religionsgeschichtliche Erklärung des Petrusnamens<sup>18</sup>, und ein dritter von SCHÜTZ: Der Streit zwischen v. Harnack und R. Reitzenstein über die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ 1. Kor. 13, 13<sup>19</sup>. Das Jahr 1918 brachte ein mir unbekannt gebliebenes Buch von CARTER: *Zoroastrianism and Judaism*, ein anderes von LANDERSDORFFER: Der ΒΑΑΛ ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟΣ und die Kerube des Ezechiel, wozu 1922 der Artikel: Eine sumerische Parallele zu Ps. 2<sup>20</sup> kam, es brachte einen Artikel von PRICE: *Paul and Plato*<sup>21</sup>, 1919 durch den anderen: *Jewish Apocalyptic and the Mysteries*<sup>22</sup> ergänzt, ein

1. ZNW 253f. 2. BW 3ff. 3. Neutestamentliche Studien, HEINRICI dargebracht 176ff. 4. NJKIA I, 224ff. 5. DLZ 403ff. 6. H 321ff. 7. *Church Quarterly Review* 281ff. 8. ExpT 256f. 9. AJTh 497ff. 10. *Interpreter* 313ff. 11. AR 173ff. 12. StKr 224ff. 13. Beiträge zur Religionswissenschaft II, 32ff. 14. ZNW 49ff. 15. ebd. 18ff. 16. AJTh 345ff. Der Artikel von PUINI, *La Parabola del Figliuolo prodigo e un capitolo del Saddhamapundarika-Sūtra*, *Giornale della società asiatica italiana* 129ff. gehört nicht hierher, da er keine Beziehung zwischen beiden annimmt. 17. AJTh 358ff. 18. K IV, 19, 340ff. 19. ThLZ 454ff. 20. BZ 34ff. 21. HJ 263ff. 22. ebd. 95ff.

mir nicht zugängliches Buch von SHELDON: *The Mystery-religions and the New Testament*, einen Aufsatz von VERNES: *Les étapes de la déification de Jésus dans les livres du Nouveau Testament*<sup>1</sup>, sowie endlich ein mir wieder unbekanntes Buch von WALLIS: *Messiahs, Christian and Pagan*. Damit schien der Bann, der in den letzten Jahren auch auf der Untersuchung unseres Problems gelegen hatte, gebrochen zu sein; immerhin erschienen 1919 nur die beiden Aufsätze von CHIAPPELLI: *Virgilio nel Nuovo Testamento* und: *Ancora su Virgilio e gli „Atti degli Apostoli“*<sup>2</sup>, sowie der mir unzugängliche Artikel von JACQUIER: *Les mystères païens et saint Paul*<sup>3</sup>, die kleinen Schriften von LOHMEYER: Christuskult und Kaiserkult und: Vom göttlichen Wohlgeruch<sup>4</sup>, wozu 1922 der Artikel: Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium<sup>5</sup> kam, ferner der Aufsatz von PREUSCHEN: Εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀποστόλου Kol. 1, 15<sup>6</sup> und der von RUDGERS: *Poseidonios och Bibeln*<sup>7</sup>. Im Jahre 1920 folgten der Aufsatz von BLACKMAN: *An Ancient Egyptian Foretaste of the Doctrine of Baptismal Regeneration*<sup>8</sup>, das Buch von KAHL: Anfänge des Glaubens und heidnische Grundlagen des Christentums, sowie die Artikel von STRATHMANN: Über Wesen, Werden und Wert der religionsgeschichtlichen Behandlung der Anfänge des Christentums<sup>9</sup>, TUCCI: *A proposito dei rapporti fra Cristianesimo e Buddhismo*<sup>10</sup> und VENARD: *Le Christianisme et les religions de mystères*<sup>11</sup>, 1921 die Bücher von BEVAN: *Hellenism and Christianity*, ALICE GARDNER: *History of Sacrament in Relation to Thought and Prayers*, HOLLAND: *L'apothéose de Jésus*, LEIDECKER: *Étude de mythologie orientale: débris de mythes cananéennes dans les neuf premiers chapitres de la „Genèse“* (wie die fünf vorher genannten Arbeiten mir nicht zu Gesicht gekommen<sup>12</sup>), die Abhandlung von MARTIN: *The Ascension of Christ*<sup>13</sup>, das Buch von SEECK: Entwicklungsgeschichte des Christentums, ein Auszug aus seinem Werk: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, der deshalb hierhergehört, weil er die These vertritt: „das Christentum ist in jeder Beziehung ein Kind seiner eigenen Zeit“<sup>14</sup>; endlich das Buch von TOUSSAINT: *L'hellenisme et l'apôtre Paul*. Das Jahr 1922 zeigte die Produktion auf unserm Gebiete wieder in früherer Blüte; es erschienen die Artikel von CERFAUX: *Le titre „Kyrios“ et la dignité royale de Jésus*<sup>15</sup> (mir unbekannt geblieben), FERRAR: *The Stoic and the Christian*<sup>16</sup>, VAN LEEUWEN: *Jahve-Marduk*<sup>17</sup> (mir ebenfalls unbekannt geblieben), LEHMANN und FRIEDRICHSEN: 1. Kor. 13, eine christlich-stoische Diatribe<sup>18</sup>, das Buch von LEISEGANG: Pneumahagion, der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, dem im Jahre darauf das andere: Der Apostel Paulus als Denker folgte, der Artikel von LIECHTENHAN: Die Überwindung des

---

1. RHR 77, 172ff. 2. AtR 1ff. 89ff. 3. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV, 964ff. 4. SAH, philol.-hist. Kl. 9. 5. ZNW 185ff. 6. ZNW 243. 7. *Bibelforskaren* 14ff. 8. *Theology* 134ff. 9. NKIZ 193ff. 10. *Bilychnis* 332ff. 11. *Revue du clergé français* 182ff. 283ff. 12. Das Buch von PATTERSON: *Mithraism and Christianity* gehört nicht hierher, da es keine direkte Verbindung zwischen beiden annimmt. 13. Exp. VIII, 16, 321ff. 14. XVI. 15. RScPhTh 40ff. 1923, 125ff. 16. Exp VII, 23, 110ff. Der Artikel von LASSERRE: *Hellénisme et Christianisme, Revue de France* 1922, 2, 4, 335ff. gehört nicht hierher. 17. GerefThT 114ff. 18. StKr 55ff.

Leides bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa<sup>1</sup> und die Abhandlung: Die göttliche Vorbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie, der Aufsatz von MAASS: Segnen, Weihen, Taufen<sup>2</sup>, der erste Teil des Werkes von NIELSEN: Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, das mir unzugängliche Buch von PEET: *Egypt and the Old Testament*, der Artikel von PIEPENBRING: *Influences mythologiques sur l'apocalypse de Jean*<sup>3</sup> und der andere, mir unbekannt gebliebene aber vielleicht hierhergehörige von VACCARI: *Babilonismo e Messianismo*<sup>4</sup>; endlich das Jahr 1923 den Aufsatz von BULTMANN: Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium<sup>5</sup>, den mir unzugänglichen Artikel von EVERTS: *Paul and the Mystery Religions*<sup>6</sup>, das Buch von JIRKU: Altorientalistischer Kommentar zum Alten Testament, die Rektoratsrede von H. HOFFMANN: Die Antike in der Geschichte des Christentums, den Aufsatz von KAUPEL: Psalm 2 und die babylonischen Königslieder<sup>7</sup>, und endlich den Artikel von O. SCHMIEDEL: Das Scherflein der Witwe nach buddhistischer und christlicher Überlieferung<sup>8</sup>.

Die bisherige religionsgeschichtliche Literatur über das neue Testament ist also, auch wenn die eine oder andere Arbeit übersehen worden sein sollte, doch sehr umfangreich, ja zu den bisher allein berücksichtigten selbständigen Arbeiten dieser Art kommen noch die Besprechungen von solchen und gelegentliche Bemerkungen in anderen Arbeiten, die doch manchmal nicht weniger wichtig sind. So ist es natürlich ausgeschlossen, alle diese Veröffentlichungen hier nachzuprüfen oder etwa gar auch solche Theorien, die (außer etwa von ihren Urhebern) von niemand mehr angenommen werden, wieder von den Toten zu erwecken, um sie noch einmal totzuschlagen. Namentlich diejenigen können unberücksichtigt bleiben, die (wie z. B. die früheren über einen weitergehenden Einfluß des Buddhismus auf das älteste Christentum) von anderen schon genügend widerlegt sind oder von denen nur jetzt keine Rede mehr ist. Im einzelnen kann man freilich hier verschiedener Meinung sein (auch wenn man sich in seinem Urteil von der sonstigen Bedeutung des betreffenden Gelehrten leiten läßt); denn manchmal enthalten auch längst vergessene Arbeiten richtige Erkenntnisse, ja auf solche führen auch diejenigen Werke, die gar keine Abhängigkeit des neuen Testaments von anderen Religionen oder von Philosophen nachweisen, sondern nur aus diesen Parallelen anführen wollen, wie namentlich WETTSTEINS 1751 erschienenenes *Novum testamentum graecum*. Selbst solche Publikationen können nicht ganz beiseitegelassen werden, die von unmöglichen Voraussetzungen ausgehen oder zu unmöglichen Folgerungen kommen, d. h. die Ungeschichtlichkeit Jesu und die Unechtheit aller neutestamentlichen Schriften behaupten; auch sie können ja in manchen, von jenen Voraussetzungen und Folgerungen unabhängigen Beobachtungen recht haben. Nur diejenigen Behauptungen, die jeder Sachkenner sofort als unhaltbar erkennt, dürfen beiseitegelassen, die andern aber

1. ZThK 368 ff. 2. AR 241 ff. 3. RHR 85, 1 ff. 4. *Scuola Cattolica* 401 ff. 5. ΕΥΧΑΡΙΣΤΗ-  
PION, GUNKEL dargebracht II, 3 ff. 6. BS 357 ff. 7. ThGl 39 ff. 8. Wartburgland,  
Beilage der Eisenacher Tagespost Nr. 31.



müssen vorurteilsfrei und gewissenhaft nachgeprüft werden. Nach welchen Gesichtspunkten das zu geschehen hat, unter welchen Bedingungen namentlich auch über die bisher angestellten Untersuchungen hinaus eine Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen anzunehmen ist, soll im folgenden dargelegt werden.

## 2. Die Methode der Untersuchung.

So entbehrlich es auch sein sollte und so überflüssig es daher von manchen Kritikern wohl auch jetzt wieder genannt werden wird, so nötig ist es doch angesichts mancher noch in den letzten Jahren versuchten religionsgeschichtlichen Erklärungen altchristlicher Anschauungen und Gebräuche, 1. darauf hinzuweisen, daß diese letzteren nur dann mit außerchristlichen und zugleich außerjüdischen verglichen werden können, wenn der Sinn beider völlig klargestellt ist. Man darf auch nicht nur nicht, wie WISSOWA<sup>1</sup> einer voreiligen Mythenvergleichung auf einem andern Gebiete gegenüber sagte, der Vergleichung zuliebe die Tatsachen (vielleicht unwillkürlich) zurechtbiegen und zurechtschieben, sondern muß sich ebenso hüten, eine Erklärung von Anschauungen und Gebräuchen vorauszusetzen, die wohl auf den ersten Blick möglich, ja selbstverständlich erscheint, aber einer eindringenden Untersuchung doch nicht standhält. Natürlich liegt es bei der Verschiedenartigkeit der Gebiete, die hier in Betracht kommen und von einem einzelnen kaum je beherrscht werden, nahe, sich auf solche ersten Eindrücke zu verlassen; untrüglich sind sie gleichwohl nicht, und ebensowenig die Deutungen christlicher Anschauungen und Gebräuche, die zwar zu einer bestimmten Zeit (wenigstens in bestimmten Kreisen) als selbstverständlich gelten, aber später doch vielleicht auch hier wieder aufgegeben werden. Namentlich ist, so regelmäßig fast das auch verwechselt wird, damit, daß ein Ausdruck früher oder ursprünglich einen gewissen Sinn gehabt hat, noch nicht gesagt, daß er auch später immer in diesem verstanden worden wäre; namentlich auf religiösem Gebiete haben vielmehr viele Ausdrücke mit der Zeit eine andere Bedeutung erhalten, so daß man zu ganz falschen Resultaten kommt, wenn man sie überall in ihrem ursprünglichen oder in einem früheren Sinne versteht. So wird in manchen Fällen dieser ursprüngliche oder frühere Sinn eines Ausdrucks und die jetzige Bedeutung einer mit ihm bezeichneten Anschauung oder Einrichtung unterschieden und diese wie jener erst durch eindringende Untersuchung festgestellt werden müssen; ja das gilt nicht nur für die christlichen, sondern ebenso für die außerchristlichen und außerjüdischen Anschauungen und Gebräuche.

Auch wenn diese erste Vorbedingung erfüllt ist, fragt es sich 2., ob eine christliche Anschauung oder Einrichtung wirklich auf eine andere, nichtchristliche oder nichtjüdische Religion zurückgeführt werden muß, oder ob sie sich nicht viel einfacher und natür-

---

1. Religion und Kultus der Römer <sup>a</sup>1912, IX.

licher aus dem Christentum oder seinem Mutterboden, der israelitisch-jüdischen Religion, erklärt. Wenn es in dieser Beziehung auch gewiß besser geworden ist, so macht man tatsächlich doch auch jetzt noch manchmal den schon vor 20 Jahren von DIETERICH<sup>1</sup> gezeigten Fehler, „daß das natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogien, die oft für den ungetrübten Blick gar nicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen“. Demgegenüber bezeichnete es gleichzeitig GUNKEL<sup>2</sup> als das richtige Verfahren: „wir argumentieren zunächst aus dem Eindruck, den der jüdisch-christliche Stoff selber macht, und bringen eine Vergleichung mit fremden Religionen, worauf gewöhnlich die Beweisführung ganz oder wenigstens zum großen Teil aufgebaut wird, höchstens zum Schluß.“ Oder OLDENBERG<sup>3</sup> wollte zunächst immer gefragt wissen: „bietet die angeblich entlehrende Kultur auf ihrem eigenen Gebiete die Voraussetzungen dar oder bietet sie sie nicht dar, aus denen sich auch ohne Annahme einer Entlehnung die fraglichen Erscheinungen hinlänglich erklären ließen?“, dann freilich auch noch: „weist die Konfiguration dieser Erscheinungen irgendwelche Konformitäten, Ausbuchtungen, Fugen, Risse auf, die der Ansicht Gewicht verleihen könnten, daß fremdartige Elemente beigemischt sind?“ Denn damit, daß eine Erscheinung im allgemeinen oder ihrem Kern nach aus der Religion, in der sie sich findet, abgeleitet werden kann, ist noch nicht gesagt, daß sie auch im einzelnen und in ihrer besonderen Ausprägung aus ihr stammt; es muß also, wie zwischen Form und Inhalt, so zwischen Kern und Schale unterschieden, und so wenig wie über jenem diese, darf jener über dieser übersehen werden. Ja auch wenn sich eine Erscheinung nicht völlig aus einer Religion erklärt, kann man doch annehmen, daß sie in ihr einen Anknüpfungspunkt hatte, wie CHEYNE<sup>4</sup> mit Bezug auf den Psalter sagte: *we ought never to assume that ideas of an advanced religion have been altogether borrowed, until we have done our best to discover any germs of them in the native religious literature.*

Aber selbst wenn sich eine urchristliche Anschauung oder Einrichtung nicht unmittelbar aus dem Christen- oder Judentum herleiten läßt, ist es doch 3. möglich, daß sie, wie für manche Fälle ursprünglich auch SEYDEL<sup>5</sup> annahm, indirekt, d. h. durch immanente Weiterbildung aus dem einen oder andern entstand und also ihre Ähnlichkeit mit anderen Religionen, wie DEISSMANN<sup>6</sup> sagte, nicht durch Genealogie, sondern als Analogie oder, wie sich R. OTTO<sup>7</sup> ausdrückte, aus Konvergenz der Typen zu erklären ist. Allerdings ist diese psychologische Deutung, wie in der Ethnologie die Zurückführung auf den sog. Völker- oder Elementargedanken, gegenwärtig nicht sehr beliebt, aber als schlechterdings unmöglich wird man sie nicht bezeichnen können. Ja auch wo sich eine Erscheinung auf diese Weise nicht verstehen läßt, braucht sie noch nicht aus einer andern Kulturreligion hergeleitet zu werden, sondern kann auf Urverwandtschaft mit dieser zurückgehen. So erinnert

1. Eine Mithrasliturgie 1903. <sup>2</sup> 1910, 193. 2. Verständnis 38. 3. Indien und die Religionswissenschaft 1906, 17. 4. *The Origin and Religious Contents of the Psalter* 1891, 269. 5. vgl. oben S. 5. 6. Licht <sup>4</sup> 226. 7. Vischnu-Nārāyana 1917, 150ff.

z. B. das auffällige Wort *ap. 2, 17*: dem Sieger will ich einen weißen Stein geben und darauf einen Namen geschrieben, den niemand kennt als nur der Empfänger, am meisten an den australischen Gebrauch, dem jungen Manne bei der Pubertätsweihe mit seinem neuen Namen (und an diesen, nicht den Namen Gottes wird auch in der Offenbarung zu denken sein) einen weißen Stein oder Quarzkristall zu übergeben<sup>1</sup>, und wird daher gleich jener Sitte aus primitiver Zeit stammen. Ja auch wo eine urchristliche Anschauung oder Einrichtung, die sich auf keine der bisher besprochenen Arten erklären läßt, in einer andern Kulturreligion eine Parallele hat, müssen erst weitere Vorbedingungen erfüllt sein, ehe diese Parallele eben nicht als Parallele im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern als Vorbild für sie angesehen werden kann.

Freilich daß 4. eine Parallele für diesen Zweck der zu erklärenden Erscheinung in weitgehendem Maße entsprechen muß, braucht wieder nur deshalb hervorgehoben zu werden, weil es immer noch manchmal außer acht gelassen wird. Man erklärt zwar vielleicht nicht mehr wie seinerzeit NORK<sup>2</sup>: „der Verfasser hofft billigen Ansprüchen begegnet zu sein, wenn er durch die Menge der Beweise die mangelnde Strenge derselben zu ersetzen beflissen war“, aber man verfährt doch tatsächlich nach diesem Grundsatz — ebenso wie übrigens auf anderen Gebieten<sup>3</sup>. Und das geht natürlich nicht an — wenn auch eine sichere Entlehnung andere, für sich nicht völlig einleuchtende wahrscheinlich machen kann. Ja für den Nachweis jener könnte auch eine weitgehende Entsprechung zweier Erscheinungen nicht zu genügen und vielmehr eine völlige Übereinstimmung beider verlangt werden zu müssen scheinen; aber das wäre doch übertrieben; denn unverändert wird eine Anschauung oder Einrichtung wohl nie übernommen werden. „Kaum je,“ sagte R. M. MEYER in einem hier überhaupt zu vergleichenden Aufsatz über Kriterien der Aneignung<sup>4</sup>, „kaum je wird es vorkommen, daß das entlehnte Juwel ganz glatt und grob in die Kette gefaßt wird; irgendeine kleine Anpassungsarbeit geschieht selbst bei den größten Plagiatoren.“ Daß eine außerchristliche und außerjüdische Erscheinung der zu erklärenden christlichen nicht ganz entspricht, darf man also gegen die Möglichkeit der Entlehnung der letzteren nicht einwenden; nur fragt es sich auch dann noch, ob diese Möglichkeit als Wirklichkeit anzusehen ist.

Daß 5. eine außerchristliche oder außerjüdische Erscheinung eine christliche oder jüdische Erscheinung nur erklären kann, wenn sie älter als diese ist, versteht sich natürlich wieder von selbst; es wird daher hier ebenfalls nur deshalb betont, weil es manchmal in einem zu engen Sinne verstanden wird. Eine Anschauung oder Einrichtung kann nämlich zufällig erst viel

1. vgl. meine Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 38f.  
 2. Mythologie I, IX. 3. NECKEL, Die Überlieferungen vom Gotte Balder 1920, 132f., erklärte sogar wieder ausdrücklich: „die Beschaffenheit des Materials und der weite Abstand der verglichenen Kulturen (der nordischen und vorderasiatischen) bringen es mit sich, daß die beweiskräftigen Folgerungen sich nur ausnahmsweise aus der einzelnen Übereinstimmung ergeben werden, vielmehr hauptsächlich aus dem Nebeneinander mehrerer oder vieler Übereinstimmungen. Wir sind naturgemäß darauf angewiesen, eine Beobachtung durch die andere zu stützen.“ 4. NJKIA 1906, I, 380; vgl. auch REITZENSTEIN, GGA 1918, 266, 1, LIECHTENHAN, Vorherbestimmung 111f.



später bezeugt sein, als sie aufgekommen ist; man käme also zu ganz falschen Resultaten, wenn man aus dem Mangel solcher Zeugnisse sofort schließen wollte, sie könnte einer christlichen oder jüdischen nicht zugrunde liegen. Nur muß sich die außerchristliche oder außerjüdische Erscheinung, wenn sie als Vorbild einer christlichen oder jüdischen angesehen werden soll, als sicher oder wahrscheinlich älter als diese erweisen lassen oder darf wenigstens nicht als sicher jünger erwiesen werden können, und auch wenn das der Fall ist, muß, ehe sie in der angegebenen Weise aufgefaßt werden darf, eine weitere Vorbedingung erfüllt sein.

Es muß sich 6. zeigen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen, daß eine außerchristliche oder außerjüdische Erscheinung auf das Christen- oder Judentum einwirken konnte; fand sie sich nur in zu großer Entfernung von diesen und ist auch kein Weg zu entdecken, auf dem sie zu ihnen gekommen sein könnte, so darf sie trotz aller Ähnlichkeit nicht herangezogen werden. Freilich wäre es auch denkbar, daß eine Anschauung oder Einrichtung einer christlichen oder jüdischen so ähnlich ist, daß sie als deren Vorbild betrachtet werden zu müssen scheint, obwohl zunächst nicht abzu-sehen ist, wie sie auf das Christen- oder Judentum eingewirkt haben soll: dann müssen wir eben annehmen, daß das doch geschehen ist. Aber das darf sich dann wieder wenigstens nicht als unmöglich erweisen lassen; sonst ist entweder die Ähnlichkeit doch anders, nämlich durch Konvergenz der Typen zu erklären oder für die christliche oder jüdische Erscheinung ein anderes Vorbild zu suchen, das ihr wirklich zugrunde gelegen haben kann. Und das führt uns auf die letzte hier zu beobachtende Regel.

7. Unter den verschiedenen, für die religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments in Betracht kommenden Religionen oder Philosophien ist jedesmal diejenige zu bevorzugen, die auf das Christen- oder schon das Judentum zu der betreffenden Zeit am ehesten einwirken konnte. Naturgemäß wird ja auch gegen diesen Grundsatz vielfach, wenn nicht am häufigsten verstoßen; es ist nicht nur, wie WUNDT<sup>1</sup> sagte, „bezeichnend für die Wanderhypothese, daß in ihr jeweils derjenige Kulturkreis als der Ausgangspunkt der Mythenbildung und ihrer Einwirkungen auf Kunst und Religion (man kennt die besondere Bedeutung, in der WUNDT die Ausdrücke Mythos und Religion gebraucht) zu gelten pflegt, der gerade im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses steht,“ sondern auch jeder einzelne Gelehrte denkt bei Behandlung unseres Problems immer zuerst an diejenige Religion oder Philosophie, die ihm sonst (vielleicht gerade) am vertrautesten ist oder ihn gerade beschäftigt und deshalb am nächsten liegt. So erklärt es sich ja auch, daß manche gerade unter den auf unserm Gebiet führenden Männern, wie BOUSSET und REITZENSTEIN, ihre Anschauungen geändert haben und doch keine Sicherheit dafür bieten, daß ihre schließliche Meinung die richtige ist. Soweit das hier überhaupt zu erreichen ist, kann es nur dadurch geschehen, daß zunächst einmal untersucht wird, welche Religionen und philosophischen Systeme überhaupt auf das

---

1. Völkerpsychologie IV<sup>2</sup>, 1910, 44.

älteste Christen- oder schon das Judentum einwirken konnten; da das aber eine ziemlich umfangreiche Erörterung geben wird, stelle ich sie in einem besonderen, dritten einleitenden Abschnitt an, der erheblich länger als nicht nur dieser zweite, sondern auch als der erste ausfallen wird. Vorher auch noch darzustellen, wo die einzelnen urchristlichen oder israelitisch-jüdischen Schriften bzw. die in ihnen vorausgesetzten Anschauungen und Einrichtungen entstanden sind, dürfte überflüssig sein; denn teils darf das als bekannt vorausgesetzt, teils kann es später bei Gelegenheit nachgeholt werden.

### 3. Die mit dem Juden- und Urchristentum in Berührung gekommenen Religionen und philosophischen Systeme.

Dürfen wir annehmen, daß die Israeliten vor ihrem Aufenthalt in Ägypten schon in Palästina wohnten und zu den in den el Amarna-Briefen genannten Chabiru, die etwa von 1550 an dort eindringen, gehörten<sup>1</sup>, so konnten sie 1. von den vor ihnen ebenda ansässigen Amoritern und Kanaanitern<sup>2</sup> beeinflußt werden. Und ebenso war das nach ihrer späteren Rückkehr dahin möglich, ja schon unter David trat Israel auch mit Phönizien und Syrien, wo ja im allgemeinen dieselbe Religion wie bei den Ureinwohnern Palästinas herrschte, in Beziehung. Der zugleich von dort ausgehende Einfluß konnte selbst nach der Reform des Josias im Jahre 621 fort dauern, und bei den nach der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar im Jahre 586 zurückgebliebenen — sie hätten nach GUTHE<sup>3</sup> drei Viertel der Bevölkerung betragen — konnte er zunächst (d. h. bis auf Esra) noch größer werden. Ebenso konnte die phönizisch-syrische Religion das Diaspora-Judentum und später das Christentum beeinflussen; denn auch in die Ausbreitungsgebiete beider war namentlich der (übrigens wohl nicht mit Mysterien verbundene<sup>4</sup>) Kult der Astarte und des Adonis sowie derjenige der sog. syrischen Göttin, der Atargatis, gedungen. In Rom wurde im 1. christlichen Jahrhundert neben ihr auch Hadad verehrt, und mit ihm ist vielleicht der sog. Juppiter Dolichenus identisch, der seit der Einverleibung des Königreichs Komagene durch Vespasian in das römische Reich und Heer eindrang<sup>5</sup>. Endlich können hier gleich noch die Midjaniter und Qeniter, mit denen Israel nach *ex.* 2, 15ff., 4, 18ff., 18, 1ff., *num.* 11, 11ff., *Judic.* 4, 11 in Berührung kam, sowie die Nabatäer erwähnt werden, deren Ethnarch nach II. Kor. 11, 32 zur Zeit der

---

1. vgl. R. KITTEL, Geschichte des Volkes Israel I, 1888. <sup>4</sup> 1921, 464f. 2. Über ihr Verhältnis vgl. ebd. 25f. 59ff. 68, 3. 87, 4. 664f. 3. Geschichte des Volkes Israel 1914, 267. 4. Wenn Lukian, *de Syr. dea* 6 von ὄπρια des Adonis spricht, so ist das wohl im weiteren Sinne zu verstehen; auch babylonische Mysterien gab es kaum; vgl. ZIMMERN, Zum babylonischen Neujahrsfeste, zweiter Beitrag, BSG, phil.-hist. Kl. 1918, 5, 45ff., Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterien, ZDMG 1922, 36ff. Bei den bei THUREAU-DANGIN, *Le rituel du kalû*, *Revue d'assyriologie* 17, 53ff. geschilderten Gebräuchen handelt es sich auch nicht um eigentliche Mysterien, sondern nur im Geheimen vorgenommene Riten. 5. vgl. GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906, 1583, 3. 1585, WISSOWA, Religion <sup>2</sup> 360ff.

Bekehrung des Paulus Damaskus besetzt hielt und deren Gott wohl auch in Chalke (von dem Kollegium *Ξουκαριατρῶν*) verehrt wurde<sup>1</sup>. Freilich erfahren wir über ihn erst durch Epiphanius (*haer.* 51, 22) Genaueres, und ebenso ist natürlich bei den Nachrichten über phönizisch-syrische Kulte zu beachten, auf welche Zeit sie sich beziehen, eine Bemerkung, die nun zugleich für die weiter hier in Betracht kommenden Religionen gilt.

Durch Vermittlung der früheren Bewohner Palästinas konnten die Israeliten (um von den zweifelhaften indogermanischen Einflüssen auf sie schon in vorgeschichtlicher Zeit<sup>2</sup> nicht erst zu reden) 2. von den Bewohnern des Zweistromlandes beeinflusst werden; denn sie oder genauer Sargon von Akkad eroberte im 28. Jahrhundert, wie er selbst sagt, „das Land des Westens bis an sein Ende“ — und darunter kann nur Syrien verstanden werden. Auch Gudea von Lagasch (2600—2560) unterhielt einen lebhaften Handelsverkehr dorthin, und im Zusammenhange mit ihm können zugleich religiöse Anschauungen ausgetauscht worden sein; ebenso mag um 2100 ein elamitischer König sich, wenngleich nur kurze Zeit, das Westland unterworfen haben<sup>3</sup>. So wird auch unter Hammurapi (um 2000), mag er nun einen Feldzug nach Syrien unternommen haben oder nicht, der babylonische Einfluß auf Palästina fortgedauert haben, während er nach seinem Tode immer mehr nachgelassen haben dürfte<sup>4</sup>. Trotzdem zeigen die vorhin schon erwähnten, 1887 in einem Ruinenhügel des Beduinenstammes el Amarna gefundenen Tontafeln aus der Zeit Amenhoteps III. und IV. von Ägypten (1411—1358), meist Briefe an einen dieser beiden von vorderasiatischen Königen und Großen auch in Palästina, die sämtlich in Keilschrift und mit drei Ausnahmen in babylonischer Sprache geschrieben sind, daß damals der babylonische Einfluß noch immer andauerte. Und hat das an sich noch nicht viel zu bedeuten, so ist ein anderer Umstand doch bemerkenswerter. „Unter den Amarna-Tafeln“, so sagte R. KITTEL<sup>5</sup>, „findet sich — wie eine Art Fremdkörper unter den Briefen um Truppen, Geld oder Schätze — ein Teil des sog. Adapa-Mythos sowie Bruchstücke des babylonischen Mythos von Nergal und Ereškigal. Beide Mythen, und mit ihnen wohl noch andere, müssen also Bestandteile der Bibliothek Amenhoteps IV., welcher der Amarnafund entstammt, gewesen sein. Mehrere der Tafeln dienten sogar, wie die ägyptischerweise mit roter Tinte eingezeichnete Worttrennung beweist, einmal als Hilfsmittel, einem Übungsbuch oder einer Lesefibel vergleichbar, zum Erlernen der babylonischen Sprache oder für das Lesen babylonischer Texte. Wir können nicht nachweisen, daß die betreffenden Mythen diesen Dienst auch außerhalb Ägyptens taten. Aber da Palästina (wie wir nachher noch sehen werden) ägyptische Provinz war, und da es so gut wie Ägypten selbst der Hilfsmittel zum Erlernen des Babylonischen bedurfte, da zudem jene Texte doch nur aus Palästina nach Ägypten

---

1. vgl. KÄRST, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II, 1, 1909, 281, 2. 2. vgl. MEINHOLD, Indogermanen in Kanaan?, Abhandlungen, BAUDISSIN überreicht 1918, 333 ff., Einführung in das Alte Testament 1919, 45, KARGE, Refaim 1918, 691 gegen KITTEL, Geschichte<sup>4</sup> I, 46 ff. und BEER, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur 1922. 3. vgl. KITTEL, Geschichte<sup>4</sup> I, 63 ff. 77 ff. 4. vgl. ebd. 82 ff. 5. ebd. 198 f. 223.



gelangt sein konnten, so darf es allerdings als so gut wie sicher angenommen werden, daß man auch in Palästina ähnliche Texte, sei es zu Übungszwecken, sei es — was doch gewiß die Regel gewesen sein wird — zu Zwecken der Belehrung und Erbauung, zu lesen gewöhnt war . . . Eine andere Frage freilich bleibt es, bis zu welchem Grade wir mythologische Stoffe Babyloniens als Gemeingut des alten Kanaan ansehen dürfen. Beweise für ihr weiteres Vordringen, etwa aus dem engeren Kreise der Priesterschaften und einer beschränkten Oberschicht, in weite und sogar weiteste Kreise haben wir bis jetzt nicht.“ Auch daß die zahlreich gefundenen Darstellungen einer Fruchtbarkeitsgöttin babylonischen Typus aufwiesen<sup>1</sup>, scheint mir nicht sicher, und ebensowenig, daß in Orts- oder Personennamen die Namen von babylonischen Gottheiten stecken. Vielmehr ist wohl weiterhin mit STADE<sup>2</sup> zu sagen: „da nicht anzunehmen ist, daß die Kulte der ländlichen Bevölkerung in erheblichem Maße babylonisiert worden sind, so kann auch nicht angenommen werden, daß Israel auf einem solchen Umwege schon in der Zeit nach der Einwanderung die Kenntnis babylonischer Kultsitten und Mythen vermittelt worden ist.“ Das war wohl in größerem Umfange erst möglich, als Ende des 8. Jahrhunderts das Zehnstämmereich unter Menahem und dann das Südreich unter Ahas von den Assyryern unterworfen wurde. Die von Sargon deportierte Bevölkerung des Reiches Israel verschwand freilich dann in ihrer neuen Heimat und hatte so für die spätere Zeit keine Bedeutung; die nach Babylon entführten Mitglieder des Reiches Juda dagegen, die auch nach Esra und Nehemia zum Teil dort blieben und mit der in Jerusalem neugegründeten Gemeinde einen lebhaften Verkehr unterhielten, konnten in dieser Umgebung erst recht von der babylonischen Religion beeinflusst werden. Denn auch nach der Zerstörung des Reiches durch die Perser lebte die Religion fort, wenngleich sie sich, wie schon früher, in mancher Beziehung veränderte. „Noch zur Zeit des Strabo,“ sagte Anz<sup>3</sup>, „gab es in Babylonien drei Priesterschulen, zu Sippar, Uruk und Babel-Borsippa, deren astrologische Ansichten sich scharf gegenüberstanden. Und noch im 2. Jahrhundert n. Chr. lernen wir einen Romanschriftsteller Jamblichus kennen, der, ein Syrer von Geburt, in Babylon babylonische Weisheit und Sprache gelernt haben soll.“ Ja die erstere wirkte auch in anderen Religionen nach, von denen teils in diesem Zusammenhange, teils bei Gelegenheit später die Rede sein wird.

Beinahe noch mehr konnte aber 3. die ägyptische Religion zunächst auf die israelitische einwirken, und zwar auch sie bereits durch Vermittlung der amoritisch-kanaanitischen. Denn Palästina stand, nachdem schon früher Raubzüge dorthin unternommen worden waren und ein reger Handelsverkehr dahin stattgefunden hatte, von etwa 2000—1800 und dann wieder von etwa 1550—1167 unter ägyptischer Herrschaft — die dazwischenliegende Zeit der Hyksos kommt für uns deshalb weniger in Betracht, weil diese die Landesgötter ablehnten und wohl vielmehr einen der semitischen Baale verehrten<sup>4</sup>.

1. vgl. ebd. 173. II, 1922, 84. 2. Biblische Theologie des Alten Testaments I, 1905, 52f. 3. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus 1897, 59ff. 4. vgl. KITTEL, Geschichte <sup>4</sup> I, 70ff. 94ff. 161. 544ff., JIRKU, Kommentar 76ff.

Doch zeigen die Ausgrabungen, daß auch in dieser Zeit der ägyptische Einfluß andauerte, ja auf die Götterbilder ist er wohl deutlicher als der babylonische. Vor allem kamen die Israeliten selbst natürlich mit der ägyptischen Religion in Berührung, als sie (wohl in der Amarna-Zeit), wenn auch nur auf kurze Zeit, in Ägypten weilten<sup>1</sup>. Später wird eine Einwirkung von dort aus seit Salomo stattgefunden haben<sup>2</sup>, außerdem entstanden vielleicht schon unter Manasse und Amon, also im 7. Jahrhundert, jene jüdischen Gemeinden in Elephantine und Syene, von denen wir durch die 1904 dort gefundenen aramäischen Papyri wissen<sup>3</sup>. Auch nach der Eroberung Jerusalems oder vielmehr nach der Ermordung des von Nebukadnezar eingesetzten Statthalters Gedalja im Jahre 586 wanderten die noch übriggebliebenen Juden nach Ägypten aus; andere wurden nach dem Aristeebrief V. 12f. und 35 unter den Persern und dann unter Ptolemäus I. dort angesiedelt. Aber auch die in Judäa neugegründete Gemeinde stand das ganze 3. Jahrhundert hindurch unter ägyptischer Herrschaft, und ebenso konnten die jüdischen Diaspora- und später die christlichen Gemeinden nicht nur in Ägypten, wo sie schon sehr früh entstanden sein müssen — denn Paulus denkt nie daran, dort zu predigen, während Apollos wohl nach *act.* 18, 24 in Alexandria bekehrt worden war —, sondern auch anderwärts von der ägyptischen Religion beeinflusst werden. War doch in Griechenland zunächst Ammon bereits im 6. Jahrhundert verehrt worden; auch Isis hat schon vor Alexander dem Großen im Piräus ein Heiligtum erhalten, dem später anderwärts andere folgten, und wie sehr sie zur griechischen Göttin wurde, geht aus den zahlreichen mit ihrem Namen zusammengesetzten und griechisch gebildeten Personennamen hervor, die uns begegnen: Isigenes oder -gonos, Isidoros oder -dotos, Isikles oder -krates, Isiphilos oder -tychos usw. Nach Rom war ihre Verehrung wohl zuerst unter Sulla gekommen; im Jahre 59 wurden zwar ihre Altäre auf dem Kapitol auf Senatsbeschluß zerstört, ebenso noch einmal im Jahre darauf und dreimal im folgenden Jahrzehnt, aber gerade das zeigt ja, wie beliebt ihr Kult war. So beschlossen die Triumvirn im Jahre 43 die Errichtung eines Staatstempels der Isis, ohne daß dieser Beschluß freilich ausgeführt worden wäre — Ägypten und somit auch seine Götter schlugen sich ja auf die Seite des Antonius. Augustus verbot daher im Jahre 28 sogar die Errichtung von Privatkapellen der Isis innerhalb des Pomöriums, und Tiberius verhängte im Jahre 19 n. Chr. noch einmal eine blutige Verfolgung über die Isispriester und -priesterinnen; aber damit war der Widerstand auch gebrochen. Sein Nachfolger baute auf dem Marsfelde einen Isistempel, den Domitian zu einem der schönsten Tempel von Rom gestaltete und der zugleich dem Serapis geweiht war, diesem von Ptolemäus I. geschaffenen Gott, dessen Ursprung hier nicht näher untersucht werden kann. Er war um 250 auch schon im Piräus verehrt worden und begegnet uns ebenfalls in einigen griechischen Personennamen, wenngleich nicht in so vielen wie Isis. Und erst recht traten die anderen ägyptischen Gottheiten außerhalb ihrer Heimat hinter den eben genannten beiden zurück.

1. vgl. darüber namentlich GRESSMANN, Mose und seine Zeit 1913, 403ff. 2. vgl. KITTEL, Geschichte <sup>4</sup> II, 189f., GRESSMANN, Pr 1916, 229f. 3. vgl. KITTEL, Geschichte <sup>4</sup> I, 511ff., sowie MEINHOLD, Einführung 156.

Endlich 4. könnten die Israeliten, sei es durch Vermittlung der Urbevölkerung, sei es direkt, von den Hetitern beeinflusst worden sein. Daß Ezechiel 16, 3 die Stadt Jerusalem die Tochter einer Hetiterin nennt, hatte schon MEINHOLD<sup>1</sup> bemerkenswert gefunden, und JIRKU<sup>2</sup> wies außer auf diese und andere Stellen im alten Testament namentlich auf den Namen des Fürsten von Jerusalem in den Amarna-Briefen, Abdi-Ḫipa (nach anderen<sup>3</sup> vielmehr Pudu-ḫepa), dessen zweiter Bestandteil eine hetitische Göttin bezeichnet, und einen besonderen Sprachgebrauch in den Briefen desselben hin, um daraus zu folgern<sup>4</sup>: „wir müssen wohl die hethitischen Einflüsse bei der Entstehung Jerusalems höher einschätzen, als es bisher geschehen ist.“ Auch MEINHOLD führte manche von ihm als indogermanisch erklärten Elemente in der israelitischen Religion auf die Hetiter zurück — und in der Tat erweisen sich diese immer mehr als jenem Sprachstamm angehörig. Aber viel mehr konnte

5. die Israeliten selbst ein anderes indogermanisches Volk beeinflussen, mit dem sie später in Berührung kamen, nämlich die Perser. Sie eroberten ja 539 Babylon und wurden damit auch zu den Herren von Palästina, das sie trotz gelegentlicher Aufstände bis auf Alexander den Großen in der Hand behielten. Auch Kleinasien besetzten sie, wo nach Klearchos (bei Josephus, *c. Ap.* I, 22, 176ff.) schon Aristoteles in den Jahren 348—345 einen Juden traf, wo dann (wieder nach Josephus, *ant.* XII, 3, 4, 147ff.) Antiochus der Große 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien ansiedelte und wo wir seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert zahlreiche Beweise für jüdische Diasporagemeinden haben, wo aber auch zuerst außerhalb Palästinas und Syriens christliche Gemeinden entstanden. Daß freilich auf diesem Wege nicht nur die Christen, sondern auch schon die Juden von Anfang an mit der Religion des Avesta in Berührung gekommen seien, ist damit noch nicht gesagt. Zwar die DARMESTETERSche Theorie<sup>5</sup> von dem sassanidischen Ursprung desselben, die auch neuerdings noch von LAGRANGE<sup>6</sup> und KREBS<sup>7</sup> vertreten wurde, ist namentlich durch TIELE<sup>8</sup> widerlegt worden, und ich selbst<sup>9</sup> glaube im Anschluß an andere von neuem gezeigt zu haben, daß zunächst das Auftreten Zarathuštrōs und die Entstehung der Gāthās von der einheimischen Tradition und denjenigen, die sich an sie anschlossen, viel zu spät angesetzt wird<sup>10</sup>. Der Ardvīsūr Yašt, der Bilder der Anāhita, wie sie nach Berossos (bei Clemens Alexandrinus, *protr.* V, 65, 4) Artaxerxes II. zuerst

1. ebd. 47f. 2. Eine hethitische Ansiedlung in Jerusalem zur Zeit von El-Amarna ZDPV 1921, 58ff., vgl. auch Kommentar 128, sowie MEINHOLD, Abhandlungen, BAU- DISSIN überreicht 347. 3. vgl. GRESSMANN, Hadad und Baal, ebd. 194. 4. ZDPV 1921, 61. 5. *Le Zend-Avesta* III (AMG XXIV), 1893, XX ff. 6. *La religion des Parses*, RB 1904, 30ff. 7. Logos 24ff. 8. *Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta*, RHR 1894, 29, 68ff., *Jets over de oudheid van het Avesta, Verslagen en mededeelingen der kon. akad. van wetensch., Afd. Letterkunde* III, 11, 1895, 364ff. = Über das Alter des Avesta, AR 1898, 341ff., Geschichte der Religion im Altertum, deutsch von GEHRICH II, 1903, 34ff. 9. Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion 1920, 11ff. Zu den dort Angeführten ist seitdem noch LOMMEL, Die Poesie des Avesta, IMWKT 1922, 15, 630 gekommen. 10. Wenn sich W. SCHULZ, OLZ 1921, 128 demgegenüber einfach auf HÜSING, Krsaaapa 1911, 22ff. berief, so kann ich das nach diesen Ausführungen als keine Widerlegung betrachten.



in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellte, voraussetzt, kann deshalb frühestens um 400 entstanden sein, und etwas früher oder später werden die andern Yašts sein — natürlich mit Ausnahme der vier ersten, die moderne, ganz ungrammatische Machwerke sind, und des 11., 12., 15., 18., 20. und 21., die bloß aus einigen Zitaten bestehen<sup>1</sup>. Endlich um 200 berichtet Hermippos (bei Plinius, *hist. nat.* XXX, 1, [2], 4), Zoroaster habe zwei Millionen Verse verfaßt, und wenn sich auch kaum sagen läßt, was mit diesen Versen gemeint war, so dürfte damals doch — vielleicht neben anderen Zoroaster untergeschobenen Schriften — die Hauptmasse des späteren Avesta, von dem wir ja jetzt nur noch einen Teil haben, vorhanden gewesen sein. Die verlorenen Nasks können wir größtenteils aus dem achten und neunten Buche des Dinkard sowie dem Bundahišn, die allerdings erst im 9. Jahrhundert oder später entstanden sind, rekonstruieren, während das Buch des Artā Virāf, der Meñōg-i-Khirad und der Bahman Yašt (er auch in seiner von BOUSSET<sup>2</sup> angenommenen Quelle) für unsere Zwecke zu spät sind. Vor allem aber wurde noch von SÖDERBLOM<sup>3</sup>, GRAY<sup>4</sup>, LAGRANGE, KREBS, MOORE<sup>5</sup>, PRAŠEK<sup>6</sup>, PETTAZZONI<sup>7</sup> bestritten, daß die Achämeniden (oder wenigstens die älteren von ihnen) und von LAGRANGE, KREBS, von SCHRÖDER<sup>8</sup> und CARNOY<sup>9</sup> auch, daß die übrigen mit den Griechen und so auch den Juden in Berührung gekommenen Perser von vornherein Zarathuštrier gewesen seien<sup>10</sup>; ja MOULTON<sup>11</sup> meinte (unter dem Beifall von SPOONER<sup>12</sup>), im Westen hätten sich überhaupt nur die spezifisch magischen Elemente der persischen Religion verbreitet. Ich glaube anderwärts auch diese Theorie, sowohl was die Unterscheidung solcher Elemente im Zarathuštismus als was die Beschränkung der andern auf den Osten betrifft, widerlegt zu haben, und freue mich, in erster Beziehung mit BERRIEDALE KEITH<sup>13</sup>, in letzterer mit PETTAZZONI zusammenzutreffen. Es ist also durchaus möglich, daß der eigentliche Zarathuštismus zunächst auf das Juden- und dann direkt auf das Christentum eingewirkt hat.

Vor allem indes konnte 6. die griechische und später die römische Religion das Juden- und Christentum beeinflussen; denn mit beiden kamen diese sowohl in ihrem Mutterlande als außerhalb desselben in Berührung. In ihm hatte ja zwar die makabäische Erhebung die früher eingedrungene griechische Gottesverehrung ausgerottet, so daß fortan, wie E. MEYER<sup>14</sup> sagte, für ein Reformjudentum innerhalb der Gemeinde auch auf dem Boden

1. vgl. REICHELT, Avestisches Elementarbuch 1909, 14. 2. Beiträge zur Geschichte der Eschatologie, ZKG 1900, 120f. 3. *La vie future d'après le Mazdéisme* 1901, 2, 2, TIELES Compendium der Religionsgeschichte<sup>3</sup> 1903. <sup>5</sup> 1920, 314f., Das Werden des Gottesglaubens 1916, 314f. 4. *The Religion of the Achaemenian Kings*, JAOS 1901, II, 177ff., *Achaemenians*, ERE I, 1908, 69ff. 5. *History of Religions* I, 1914, 358. 381f. 6. Dareios I. 1914, 33f. (Anders noch Geschichte der Meder und Perser II, 1910, 113ff.) 7. *La religione di Zarathustra* 1921, 121f. 8. Arische Religion I, 1914, 337ff. 9. *Ormazd*, ERE IX, 1917, 567. 10. Wenn LOMMEL, LZBI 1921, 433f. unter Berufung auf ANDREAS, Über einige Fragen der ältesten persischen Geschichte, Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalistenkongresses 1904, 93ff., behauptete, Cyrus sei überhaupt kein Perser gewesen, so war diese Theorie schon dort von anderen zurückgewiesen worden. 11. *Early Zoroastrianism* 1913, 182ff., *Magi*, ERE VIII, 1915, 242ff., *The Teaching of Zarathustra* 1917, 86ff. 12. ebd. 86. 13. *The Magi*, JRAS 1915, 790ff. 14. Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, 279f.

der Diaspora bis zum Ende des 18. Jahrhunderts kein Raum mehr war; aber trotzdem konnten doch schon vorher auch in Palästina griechische Anschauungen eingedrungen sein und ebenso später eindringen. In anderer Beziehung war es ja, wie SCHÜRER<sup>1</sup> nachgewiesen hat, vom Hellenismus stark beeinflusst, ja „in Galiläa hatten die größeren Städte wahrscheinlich einen Bruchteil griechischer Einwohner“<sup>2</sup>; so konnten durch sie wohl auch religiöse und philosophische Anschauungen einwirken. Und mehr noch war dies in der ganz hellenisierten Umgebung Palästinas und auf dem sonstigen Gebiet des Hellenismus, wo wir überall jüdische und später christliche Gemeinden finden, möglich. Von der Diaspora in dem später auch hellenisierten Ägypten und in Kleinasien war ja schon (S. 26) die Rede; im 2. vorchristlichen Jahrhundert sind uns jüdische Gemeinden auch aus Griechenland und Rom bezeugt, und sie alle standen zugleich mit dem Mutterlande in Verbindung, so daß auch das dortige Judentum von der griechischen und römischen Religion beeinflusst werden konnte. Viel mehr noch aber mochten die christlichen Gemeinden, die vor allem (und zwar zum Teil aus geborenen Heiden) Paulus gründete, überall direkt griechische oder römische Anschauungen aufnehmen.

Nun braucht ja diese spätere griechische und die römische Religion, die namentlich seit dem zweiten punischen Kriege immer mehr hellenisiert wurde, wenigstens in einer Beziehung aber später auch die griechische beeinflusste, an sich hier schon so wenig näher beschrieben zu werden, wie das mit den andern für uns in Betracht kommenden Religionen bisher geschehen ist. Da indes namentlich von der griechischen Religion und Philosophie später an sehr verschiedenen Stellen die Rede sein muß und auch an der ersten von ihnen die allgemeinen Vorfragen, die hier zu beantworten sind, nicht wohl nebenher abgemacht werden können, so gebe ich einen allgemeinen Überblick über die spätere Entwicklung der griechischen und römischen Religion und Philosophie gleich an dieser Stelle.

Der altgriechische Götterglaube war durch das Aufkommen des Individualismus und den Untergang der Stadtstaaten, die den ersteren gepflegt hatten, ebenfalls vielfach verfallen. Nicht sofort und überall war das zu beobachten; in einzelnen Gegenden, so in dem besonders religiösen Kleinasien, dauerte der Glaube an die alten Götter fort, so daß in Lystra, wie die Apostelgeschichte (14, 11ff.) ganz glaubwürdig berichtet, Paulus und Barnabas für Hermes und Zeus gehalten werden konnten<sup>3</sup>. Ja manche Gottheiten erhielten sogar eine größere Bedeutung als früher, so namentlich Asklepios, die universalen Gewalten des Naturlebens und die Personifikationen von abstrakten Begriffen. Die Erben Alexanders des Großen, namentlich die Seleukiden und vor allem Augustus, sowie die meisten seiner nächsten Nachfolger suchten

1. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1874. <sup>3</sup> II, 1898, 42ff.  
2. ebd. 65. Dagegen ist es wohl doch etwas übertrieben, wenn NORDEN, Die Geburt des Kindes 1924, 29 sagte: „Jerusalem war, seit es unter ptolemäischer, dann unter seleukidischer Herrschaft stand, eine hellenistische Stadt.“  
3. Daß darunter mit BÖHLIG, Die Geisteskultur von Tarsos 1913, 18. 66 lykaonische Gottheiten zu verstehen seien, ist nach dem von RAMSAY, *The Church in the Roman Empire before A. D.* 170, 1894, 51 Bemerkten unwahrscheinlich.

auch die alten Kulte wieder zu beleben, aber diese Bestrebungen hatten keinen großen Erfolg. Vollends die Rechtfertigung des Götterglaubens durch die Philosophie machte aus diesem ganz etwas anderes: der Epikuräismus, wie es WENDLAND<sup>1</sup> ausdrückte, Repräsentanten des hedonistischen Lebensideals, die Stoa Naturkräfte oder vergottete Menschen. Diese meist nach Euhemeros genannte, aber in Wahrheit ältere Auffassung der Götter war indes erst möglich, als die göttliche Verehrung von Menschen aufgekommen war, und da diese nicht nur, wie schon die oben gemachten Literaturangaben gezeigt haben werden, zur Erklärung des neuen Testaments verwendet, sondern selbst wieder auf fremde Einflüsse zurückgeführt worden ist, möchte ich sie gleich hier auch auf ihren Ursprung hin untersuchen.

Die griechisch-römische Herrscherverehrung wurde früher (so auch noch nicht nur von PREUSCHEN<sup>2</sup>, sondern ebenso von LOHMEYER<sup>3</sup> und PETTAZZONI<sup>4</sup>) einfach auf den Orient zurückgeführt, während für sie neuerdings mehr ein griechischer Ursprung behauptet wird. Am weitesten ging in dieser Richtung wohl BEVAN<sup>5</sup>, wenn er sagte: *it is absurd to call in the influence of 'the East' to account for what followed so inevitably from the prevalent disposition of the Greek world . . . So far from its being the case that the deity of the human ruler was an idea borrowed by the Greeks from the East, the borrowing was the other way; the Orientals took it from the Greeks.* Und in der Tat wissen wir von einer Vergötterung der babylonisch-assyrischen Könige, wie gerade auch die Untersuchung dieser Frage durch CHRISTLIEBE JEREMIAS<sup>6</sup> zeigte, nur in älterer, von einer solchen der persischen (und vorher der parthischen) Könige dagegen erst in späterer Zeit<sup>7</sup>. Allerdings läßt Äschylus in den Persern (V. 157. 630. 633. 641 ff.) nicht nur den toten Darius δαίμων und θεός, sondern als letzteren auch den lebenden Xerxes bezeichnet werden; aber das ist auch nach GRUPPE<sup>8</sup> nur ein Mißverständnis der bei den Persern dem Großkönige gegenüber üblichen προκύνησις. Ebenso wenig möchte ich trotz BERRIEDALE KEITH aus der Notiz Theopomps (bei Athenaios, *dipnos.* VI, 60), die Perser und so auch der Argeer Nikostratos hätten dem Dämon des Perserkönigs jeden Tag geopfert, auf eigentliche religiöse Verehrung dieses selbst schließen; der Gebrauch läßt sich vielmehr durchaus genügend aus dem persischen Glauben an die Schutzgeister der einzelnen Menschen erklären. Erst Justin, der Epitomator des Pompejus Trogus, spricht (VI, 2, 12f. XII, 7, 1) von einer Anbetung der Perserkönige, und Pseudokallisthenes

---

1. Handbuch I, 2, 1907. <sup>2</sup> <sup>3</sup> 1912, 106. 2. Kaiserkult, RGG III, 1912, 885f. 3. Christuskult 13f. 4. *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* 1921, 369ff. 5. *Deification (Greek and Roman)*, ERE IV, 1912, 526. 529; vgl. LOHMEYER, Christuskult 13f.: „es ist nicht mehr mit Sicherheit zu entscheiden, ob schon bei der Entstehung und Ausgestaltung des Alexanderkultes orientalische Anschauungen von dem göttlichen Charakter des Königtums von bestimmendem Einfluß gewesen sind. Begreifbar ist er durchaus aus griechischen Voraussetzungen; die orientalisch-religiöse Königsverehrung scheint ihn nicht begründet, sondern nur seine Geltung und Verbreitung gefördert zu haben.“ 6. Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige 1919. 7. vgl. auch CASARTELLI, *King (Iranian)*, ERE VII, 1914, 721. 8. Mythologie 1504, 1. Dagegen kann ich mir dessen Erklärung der späteren Verehrung des Großkönigs aus einer gewissen messianischen Erwartung nicht aneignen.



läßt (I, 36. 39) den letzten Darius sich selbst θεῶν συγγενής, σύνθρονός τε θεῶν Μίθρα καὶ συνανατέλλων τῷ ἡλίῳ und μέγας θεός nennen. Aber in der Pehlevi-Rezension der Inschrift des ersten Sassanidenkönigs in Nakš i Rustam (DITTENBERGER, *Or. gr. inscr. sel.* I, 644ff.) wird immer noch zwischen *bag*, wie auch die Könige heißen, und *yazdân*, wie nur die Götter bezeichnet werden, ein Unterschied gemacht; die Herrscherverehrung, die bei den späteren Persern bestand und den älteren nur zugeschrieben wurde, könnte also in der Tat, wie BEVAN vermutete, von den Griechen stammen, die sich umgekehrt mit der persischen Proskynese — aber vielleicht mehr aus nationalen und persönlichen als aus religiösen Gründen<sup>1</sup> — zunächst auch nicht befreundeten konnten. Und ebenso unterschied sich, wie KÄRST<sup>2</sup> betonte, die griechische Herrscherverehrung von der ägyptischen. „In Ägypten“, so sagte er, „ist es eine Institution, die durch die religiöse Autorität gedeckt und ausgeprägt wird. Amon-Re verkörpert sich allgemein in dem Königtum als solchem, und der sakrale Charakter dieser Herrschaft ist wesentlich unabhängig davon, ob der König Amenhôtep oder Dhutmose, Usertesen oder Amenhemhat heißt. In den hellenistischen Herrschaften dagegen schöpft der Herrscher aus seiner Person das Recht, seine Herrschaft mit göttlicher Autorität zu umkleiden.“ Allerdings ließ sich Alexander von Ammon als sein Sohn bezeichnen und wollte sich in seiner Oase beisetzen lassen; aber Ammon war, wie wir (S. 25) sahen, „ein längst von den Griechen verehrter und hellenisierter Gott“, und vorher schon war Alexander (wenn das nicht etwa mit Strabo XVII, 1, 43. 814 zu bezweifeln ist) in Didyma Sohn des Zeus genannt und von Griechen als Gott verehrt worden. So wird man den hellenistischen Herrscherkult doch im wesentlichen auf griechische Einflüsse zurückführen müssen.

Zuerst hatten die Griechen ja irgendwie verdiente Männer nach ihrem Tode als Heroen verehrt und taten das auch später noch, ebenso wie nach ihrem Vorbilde die Römer. So wurde auch Alexander bis in die römische Kaiserzeit als Gott verehrt, desgleichen seine Nachfolger und die römischen Kaiser seit Cäsar. Auch Frauen wurden zu den Göttern erhoben, bei den Ptolemäern zuerst die Mutter des zweiten, Berenike, bei den Römern die Schwester des Cajus, Drusilla. Vor allem aber beschränkte man sich nicht auf die Verehrung von Verstorbenen, sondern ließ eine solche auch noch Lebenden zuteil werden.

Zuerst geschah das nach dem samischen Geschichtsschreiber Duris mit Lysander, also am Ende des 5. Jahrhunderts, in Samos und kleinasiatischen Griechenstädten, ohne daß dabei und bei anderen ähnlichen Fällen mit KORNEMANN<sup>3</sup> und PETTAZZONI an orientalische Einflüsse zu denken wäre. Denn auch in Sizilien kam dergleichen vor, und ebenso wurde Philipp von Mazedonien gegen Ende seines Lebens mit sonst nur Göttern zukommenden Ehren überhäuft. Aber vor allem ist auf Grund seiner außerordentlichen

1. vgl. PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica* 375f.: *era, in gran parte, l'orgoglio dei vincitori che non volevano esser parificati ai vinti: era un' avversione alla forma più che alla sostanza.* 2. Geschichte II, 1, 210. 3. Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, Beiträge zur alten Geschichte I, 1901, 54ff.

Erfolge Alexander wie ein Gott verehrt worden, und in Nachahmung seiner wurden es die Ptolemäer wohl schon von dem ersten, die Seleuziden mindestens von Antiochus II. ab. Auch Antiochus I. von Komagene nennt sich, allerdings erst auf seinem Grabdenkmale, Gott, und der Idumäer Agrippa I. ließ sich nach der Apostelgeschichte (12, 22) und Josephus (*ant.* XIX, 8, 2, 345) als einem solchen zujuchzen.

Bei den Römern wurden in griechisch beeinflussten Kreisen sogar Privatmänner schon bei Lebzeiten wie höhere Wesen betrachtet. *Scipio Africanus*, sagte darüber BEVAN<sup>1</sup>, *was not worshipped, but there was believed to be something supernatural about him, and stories were told of his divine birth. In the last century of the Republic, rites proper to divine worship were offered to Metellus Pius and Marius Gratidianus, but in neither case with official authorization.* Das geschah erst mit Cäsar, dann mit Antonius und Sextus Pompeius, während Octavian selbst sich nur zusammen mit der Roma verehren lassen wollte. Aber wo er nicht seine Zustimmung zu geben brauchte, wurden auch ihm allein Tempel errichtet; ja wenschon Tiberius im Osten nur zugleich mit dem Senat und im Westen überhaupt nicht verehrt werden wollte, so verlangten das seine nächsten Nachfolger und ebenso Domitian vielmehr selbst.

Natürlich handelte es sich bei ihrer Verehrung im allgemeinen um Schmeichelei, und auch die Identifikation von Diadochen oder Kaisern mit Göttern und Heroen kann so erklärt werden. Aber zugleich mögen nicht nur Alexander und Cäsar oder Augustus wegen ihrer Erfolge wirklich als höhere Wesen erschienen, sondern auch andere Herrscher deshalb den Göttern sogar übergeordnet worden sein, weil sie ihren Untertanen als wichtiger als diese vorkamen. Ja, daß man wenigstens in der Ferne auch in persönlichen Angelegenheiten vom Kaiser Hilfe erwartete, das zeigt wohl die Stelle bei Lukian (*Luc.* 16), wo ein geplagter Sklave ὦ Καῖσαρ ruft<sup>2</sup>. Und doch wurden selbstverständlich durch den Kaiserkult die religiösen Bedürfnisse der Zeit noch entfernt nicht befriedigt; man neigte sich also immer mehr den fremden Gottheiten zu, die zum Teil schon früher aufgenommen waren und Mysterienkulte erhalten hatten — es ist also hier der Ort, auch über die griechischen Mysterien, die jetzt einen neuen Aufschwung nahmen, ein paar Worte einzuschalten.

Besonders war dieser Aufschwung in Eleusis zu beobachten, das Cicero (*de nat. deor.* I, 42, 119) *sancta illa et augusta* nennt, *ubi initiantur gentes orarum ultimae*. Im Jahre 49 v. Chr. restaurierte Appius Claudius Pulcher die sog. kleinen Propyläen — die großen erbaute Hadrian. Vor allem aber geht die Bedeutung der eleusinischen Mysterien daraus hervor, daß sich zahlreiche Kaiser von Augustus ab in sie einweihen ließen, ja Claudius wollte sie nach Rom überführen. Und schon vorher waren auch anderwärts Demeter-Mysterien eingerichtet worden (und zwar, wenn diese dabei als Ἐλευσινία

1. ERE IV, 529; vgl. auch TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire Romain* I, 1, 1905, 25. 2. Anderer Art ist Epiktet, *diss.* III, 22, 55: ἂν τις ce δέρη, κραύγαζε τὰς ἐν τῇ μέσῳ ὦ Καῖσαρ, ἐν τῇ cῇ εἰρήνῃ οἷα πάσχω; ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθρώπου.

bezeichnet wird, wohl eben von Eleusis aus<sup>1)</sup>; wir finden solche Kulte an verschiedenen Orten Griechenlands, der griechischen Inseln und Kleinasien — in Ephesus und Mykale braucht allerdings Demeter Eleusinia nicht in dieser Form verehrt worden zu sein. Ebenso handelte es sich bei dem von Epiphanius, *haer.* 51, 22 geschilderten Kult in Alexandria, Petra und Elusa, wie LAGARDE<sup>2</sup>, C. SCHMIDT<sup>3</sup>, WOBBERMIN<sup>4</sup>, JACOBY<sup>5</sup>, CUMONT<sup>6</sup>, BOUSSET<sup>7</sup>, GRESSMANN<sup>8</sup>, EISLER<sup>9</sup>, HOLL<sup>10</sup> und WEINREICH<sup>11</sup> richtig gesehen haben, um einen heidnischen, und zwar einen Mysterienkult der Kore (nicht der Isis, wie C. SCHMIDT wollte); er wird wohl auch schon unter dem ersten Ptolemäer durch den aus Eleusis berufenen Eumolpiden Timotheos eingerichtet worden sein, woraus sich zugleich erklären dürfte, daß es in Alexandria nach Strabo (XVII, 1, 16. 800) einen Stadtteil namens Eleusis gab.

Stellenweise war der Mysterienkult der Demeter und Kore mit dem der samothrakischen Götter verbunden, der in dieser Zeit durch die hellenistischen Herrscher auch einen neuen Aufschwung nahm und sich nach Griechenland, Mazedonien, Thrazien, Kleinasien verbreitete, manchmal auch mit dem Kult des Dionysos und der Kybele verschmolz. Sonst hören wir von Mysterien des ersteren besonders aus Rom, und zwar aus dem Jahre 186, später daneben, um die uns hier nicht interessierenden Gegenden beiseite zu lassen, aus Ägypten, Kleinasien, auch Cilicien<sup>12</sup>; von solchen des Attis dagegen aus Athen schon zur Zeit des Demosthenes — wenigstens wenn sich die bekannte Stelle in der Kranzrede desselben (§ 259f.) darauf bezieht<sup>13</sup>. Auch der wohl mit Attis gleichgesetzte Sabazios, der wie einige andere seit dem 5. Jahrhundert von Griechen verehrte Gottheiten aus Thrazien stammte, ist später (und zwar in Rom) in eigentlichen Mysterien verehrt worden, während wir solche der Kybele und des Attis nicht ohne weiteres überall dort voraussetzen dürfen, wo die beiden Gottheiten sonst verehrt wurden.

Das war schon in den südlichen Landschaften Kleinasien nur hier und da der Fall, und noch weniger scheinen sie auf den griechischen Inseln und dem Festlande Boden gefaßt zu haben; wir finden sie hier im wesentlichen nur in Hafenstädten, wo viele Fremde verkehrten und so auch ihre Gottheiten einführten. Attis war eben, so sagte CUMONT<sup>14</sup>, „ein der griechischen Religion

---

1. vgl. FARNELL, *The Cults of the Greek States* III, 1907, 198ff. gegen BLOCH, Der Kult und die Mysterien von Eleusis 1896, 7ff., auch GRUPPE, *Mythologie* 1189, 2. Die Bemerkung von LOISY, HJ 10, 1911, 47: *the Eleusinian worship remained attached to a single place, having neither apostles nor local branches in the empire* bezieht sich ausgesprochenermaßen nur auf die Kaiserzeit. Auch für das Folgende bin ich vor allem von FARNELL abhängig. 2. Altes und Neues über das Weihnachtsfest, *Mitteilungen* IV, 1891, 302ff. 3. GGA 1892, 881. 4. *Studien* 120, 1. 5. Mysterienreligionen 42ff. 6. *Le natalis invicti*, AI, *comptes rendus* 1911, 295, 6. 7. Kyrios Christos<sup>2</sup> 271f. 8. Weihnachtsevangeliem 35f. 9. Das Fest des „Geburstages der Zeit“ in Nordarabien, AR 1912, 629. 10. Der Ursprung des Epiphanienfestes, SAB 1917, 426ff. 11. Aion in Eleusis, AR 1916—19, 188. 12. vgl. TOUTAIN, *Cultes* I, 1, 371, KERN, Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs, *Genethliakon* für ROBERT 1910, 98, BÖHLIG, *Geisteskultur* 77. 13. vgl. darüber FOUCART, *Des associations religieuses chez les Grecs* 1873, 66ff. und in Kürze EISELE, Sabazios, LM IV, 1909ff., 250f. 14. Attis, REA<sup>2</sup> II, 1896, 1248; vgl. HEPDING, Attis 1903, 139, FRAZER, *Adonis*<sup>3</sup> I, 298, gegen TOUSSAINT, *L'hellénisme* 125.



allzu fremdartiges Wesen, dessen Dienst erst spät, wie Plutarch sagt (*amator.* 13) aus dem Gebiet des barbarischen Aberglaubens durch Weiber und Eunuchen sich bei Römern und Griechen eingeschlichen hat.“ Auch in Rom, wo der Kult der Kybele schon 204 eingeführt wurde, war er nämlich zunächst wenig angesehen und kam erst mehr in Aufnahme, als Augustus den abgebrannten Tempel auf dem Palatin wieder aufbaute. Ja Claudius nahm das Frühlingsfest des Attis unter die öffentlich anerkannten Feste auf<sup>1</sup> — aber trotzdem drang der Kult der beiden Gottheiten erst unter Diocletian in weitere Kreise<sup>2</sup>, also viel später als es uns hier angeht.

Und erst recht können wir ihnen gefeierte Mysterien nur in Rom, Ostia und Puteoli nachweisen; denn wo Aberkios nach seiner Inschrift auf der Reise von Phrygien nach Rom allerdings wohl irgendwie mit Attismysterien zusammenhängende<sup>3</sup> Mahlzeiten vorgesetzt bekam, wissen wir ja nicht. Immerhin ergibt sich aus der Inschrift unter der angedeuteten Voraussetzung, daß auch Attismysterien vielfach gefeiert wurden; an sie erinnern wohl auch die Satzungen des Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien, die zuletzt WEINREICH<sup>4</sup> behandelt hat.

Dagegen wissen wir nicht, von wann an die eigentümliche Sitte des Tauro- (oder Krio-)boliums in den Kybele- und Attismysterien üblich war. Wir hören von einem Taurobolium zuerst zur Zeit Trajans aus Pergamon, erfahren aber nicht, welchem Kult es angehörte. Im Jahre 134 begegnet uns ein solches in Ostia und im Dienste der karthagischen *Dea Caelestis*, während die älteste datierbare Inschrift, die von einem Taurobolium im Dienste der Kybele spricht, aus Lugdunum und dem Jahre 160 stammt. Aber wenn hier von einem vatikanischen Hügel die Rede ist, so werden solche Opfer vorher schon am *mons Vaticanus* in Rom, an dem das später häufig geschah, dargebracht worden sein; sie werden ja ursprünglich auch nicht, wie die späteren, dem Kaiser und dem Reich, sondern demjenigen, der mit dem Blut des geschlachteten Tieres überrieselt wurde, gegolten haben. Freilich wie alt die Sitte im Kybelenkult ist, können wir nicht sagen; immerhin mag sie schon erheblich früher und auch anderwärts üblich gewesen sein.

Von der Verehrung ägyptischer Gottheiten auf griechischem und italienischem Boden war schon oben (S. 25) die Rede; so braucht hier nur noch die Frage untersucht zu werden, seit wann und wo uns Mysterien der Isis, des Osiris oder Serapis, die gewiß erst unter griechischem Einfluß

1. Wenn WISSOWA dagegen einwandte, vor Marc Aurel sei davon außer der *lavatio* nichts nachweisbar, so hing diese doch so eng mit den andern Festlichkeiten zusammen, daß von ihr auch auf sie zu schließen ist. Und noch weniger ist natürlich mit VON DOMASZEWSKI, *Magna Mater in Latin Inscriptions*, JRSt 1911, 56 an eine Verwechslung mit Claudius Gothicus (268—70) zu denken; vielmehr hat CUMONT zu erklären versucht, weshalb Claudius den Kybelenkult begünstigte — nämlich um der Ausbreitung des Isiskults Einhalt zu tun; vgl. auch FRAZER, *Adonis* <sup>3</sup> I, 266, 2.  
2. vgl. GEFFCKEN, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920, 29.  
3. So zuletzt DIETERICH, Die Grabchrift des Aberkios 1896. Das Gegenteil scheint mir auch DÖLGER, IXΘΥΣ II, 1922, 454 ff. nicht bewiesen zu haben.  
4. Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien, SAH, phil.-hist. Kl. 1919, 16.

entstanden sind<sup>1</sup>, begegnen. Wir hören von solchen der Isis ausdrücklich nur in Kenchreai und Rom, hier zugleich von solchen des Osiris und Serapis; aber natürlich werden sie auch anderwärts gefeiert worden sein, zunächst in Alexandria, wo ja der vorhin (S. 32) schon genannte Eumolpide Timotheos den Serapiskult einführen half<sup>2</sup>. Immerhin ist nicht zu übersehen, daß, wie zuerst WENDLAND<sup>3</sup> betonte und auch SCHWEITZER<sup>4</sup> wieder einschärfte, die weitere Verbreitung der Mysterienreligionen erst im 2. nachchristlichen Jahrhundert begann; vorher darf man sie also noch nicht allzu häufig voraussetzen.

Ja die letzten Mysterien, die wir eingehender besprechen müssen, die des Mithras, sind auf griechisch-römischem Gebiet wohl überhaupt erst gegen Ende des 1. christlichen Jahrhunderts einigermaßen bekannt geworden. Entstanden sind sie nicht in Persien — was Plutarch, *vit. Artax.* 3, von der Einweihung dieses Königs in dem Tempel einer kriegerischen Göttin erzählt, bezieht sich nicht auf sie<sup>5</sup> —, sondern in Kleinasien, wo wir namentlich in Pisidien und Lykaonien freilich nicht datierbare Denkmäler dieses Kults gefunden haben. Nach Plutarch, *vit. Pomp.* 24, feierten auch schon die cilicischen Seeräuber, die Pompejus zu Paaren trieb, *τελετάς τινας ἀπορρήτους ὦν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διακώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων*; aber darf man deshalb, wie es sehr häufig geschieht, ohne weiteres annehmen, daß die Mithrasmysterien so früh oder auch nur bald nachher auch in Tarsus bekannt gewesen seien? CUMONT<sup>6</sup> sagte darüber: *nous ne savons pas quand le dieu perse a pénétré à Tarse, dont le culte primitif était sémitique*. Dion Chrysostome, XXXIII, 45 *n'en parle pas, mais il nomme Perseus, qui paraît y avoir été comme ancêtre des Perses*<sup>7</sup>. Aber auch das läßt sich nicht belegen; die Perseussage könnte vielmehr durch die argivischen Auswanderer nach Cilicien gekommen sein<sup>8</sup>. Vollends wenn ROBERTSON<sup>9</sup> gewisse in Tarsus

1. Über angebliche urägyptische Mysterien urteilte wohl abschließend SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Égypte* 1910, 333f.: *Ni le vocabulaire, ni les textes, ni la disposition des temples, ni la célébration des cérémonies religieuses, ni l'usage des hiéroglyphes en général, ni l'écriture dite secrète, ni la nature des spéculations sacerdotales ne nous fournissent une seule raison de croire que les Égyptiens aient connu des mystères au sens où Hérodote entend ce mot, c'est-à-dire un ensemble défini de cérémonies et surtout de doctrines régulièrement réservées à un certain nombre de fidèles préalablement initiés* (vgl. auch 387). Damit ist im voraus auch MORET, *Mystères Égyptiens* 1911 widerlegt; wenn SETHÉ, *Additional Notes on the Papyrus Dodgson*, PSBA 1909, 100ff., Sarapis und die sog. *κατοχοί* des Sarapis, AGG 14, 5. 1913, 5, SCHÄFER, Über die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III., 1904, JUNKER, Über die Stundenwachen in den Osirismysterien, Denkschriften d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. 54. 1910 und KRISTENSEN, *Over de viering der Osirismysteriën*, *Verlagen en mededeelingen der akad. van wetenschappen, afd. Letterkunde* IV, 2, 1917, 68ff. von Mysterien redeten, so taten sie es ausgesprochenermaßen in einem anderen Sinn. 2. vgl. TOUTAIN, *Cultes* I, 2, 1911, 34. 3. Σωτήρ, ZNW 1904, 353. 4. Geschichte der paulinischen Forschung 1911, 150; vgl. auch GRUPPE, *Mythologie* 1495, 6, wo statt 2. Jh. vor Chr. offenbar nach Chr. zu lesen ist, sowie VON DOBSCHÜTZ, Die Thessalonicher-Briefe 1909, 189. 5. vgl. darüber meine Nachrichten 87f. 6. *Textes* I, 240, 7. Es versteht sich von selbst, daß ich hier auch sonst von diesem Werk, sowie dem 1923 zuletzt neu erschienenen Auszuge daraus abhängig bin; ich belege daher nur diejenigen Angaben, die sich bei C. noch nicht finden. 7. vgl. auch BÖHLIG, *Geisteskultur* 92. 8. vgl. ebd. 27. 62. 9. *Pagan Christs* 2 316, 2.

gefundene Terrakotten auf Mithras deutete, so war das schon nach deren eingehender Untersuchung durch HEUZEY<sup>1</sup> nicht mehr möglich. BÖHLIG<sup>2</sup> gab daher, wie vor ihm schon GRUSSENDORF<sup>3</sup>, zu, daß Beweise für das Vorhandensein von Mithrasmysterien in Tarsus zur Zeit des Paulus fehlen, ja er erklärte: „wir machen durchaus keinen Anspruch darauf, fertige Ergebnisse zu bieten oder etwaige Vermutungen als solche auszugeben“, und in der Tat bezieht sich alles, was er dann doch für jene These anführt, nicht auf Mithrasmysterien, sondern sonstigen Mithraskult. Wenn er trotzdem auch jene zur Zeit des Paulus in Tarsus voraussetzte, so geschah das auf Grund der Briefe des letzteren, mit denen wir es hier noch nicht zu tun haben; vorläufig ist diese Voraussetzung mit WENDLAND<sup>4</sup> nur als eine Möglichkeit zu bezeichnen.

Auch in Palästina lassen sich wenigstens im 1. christlichen Jahrhundert Mithrasmysterien noch nicht nachweisen; wenn EISLER<sup>5</sup> und BÖHLIG sie aus Sohar II, 13a, also einer Schrift des 13. Jahrhunderts, erschließen wollten, so war das kaum berechtigt. Nur im Hauran ist neuerdings ein Mithrasdenkmal entdeckt worden, und schon früher waren solche aus Arados und Sidon bekannt, also wieder Hafenstädten, die nicht viel beweisen.

Ebenso steht es mit Alexandria; wenn außerdem in Memphis ein Mithräum entdeckt worden ist, so stammt es wahrscheinlich von römischen Soldaten, die, wie wir gleich sehen werden, auch sonst diesem Kult anhängen. Dagegen wird das im Papyrus Gurob 22 (SMYLY, *Greek Papyri from Gurob*) erwähnte und schon im 3. Jahrhundert v. Chr. im Fajjum vorhanden gewesene Mithräum, trotz GRESSMANN<sup>6</sup> und REITZENSTEIN<sup>7</sup>, keinen Mysterien gedient haben<sup>8</sup>, geschweige denn, daß mit ersterem solche nun ohne weiteres auch für Palästina vorausgesetzt werden dürften. Anders würde das Urteil über die Verbreitung der Mithrasmysterien im späteren Ägypten freilich wohl lauten müssen, wenn die von DIETERICH<sup>9</sup> im allgemeinen gewiß richtig wiederhergestellte Grundlage von Z. 475—723 des großen Pariser Zauberpapyrus wirklich eine „Mithrasliturgie“ darstellt, wie sie dann im 2. Jahrhundert n. Chr. in Ägypten entstanden wäre. Aber wenn sich auch denken ließe, daß die Himmelfahrt der Seele, die der Mithrasmyste nach dem Tode erwartete, vorher schon im Kult erlebt wurde: im einzelnen erinnert nun doch zu wenig an die uns sonst bekannten Mithrasmysterien (während anderes zu ihnen überhaupt nicht paßt), als daß wir das Stück als Mithrasliturgie bezeichnen dürften<sup>10</sup>. Es beweist also nicht eine mithriazistische

---

1. *Les fragments de Tarse au musée du Louvre, Gaz. des beaux arts* II, 1876, 385ff.  
 2. Geisteskultur 5. 76f. 89. 3. ZEvR 1907, 66. 4. Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 186, 1.  
 5. Weltenmantel und Himmelszelt 1911, 472, 2. 6. ZKG 1923, 172. 7. Mani und Zarathustra, GGN, philol.-hist. Kl. 1922, 51, 1. 8. vgl. auch WILCKEN, Papyrusurkunden, AP VII, 71f.: „sicher ist der Kult dieses Mithras . . . von dem späteren synkretistischen Welteroberer zu unterscheiden.“ 9. Eine Mithrasliturgie 1903, 2 1910.  
 10. Zu den Gegnern der DIETERICHschen Theorie gehören außer den von WUNSCH in der 2. Aufl. der Mithrasliturgie angeführten auch noch WENDLAND, Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 172, 2, BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis 1907, 314, FELTEN, Neutest. Zeitgeschichte II, 1910, 547, 2, HEINRICI, IWWKT 1911, 417, TOUTAIN, Cultes I, 2, 141, 8, GÄRDNER, *The Religious Experience of Saint Paul* 1911, 66, während zu seinen Anhängern noch GLASER, Über die Religion des Mithras, NKIZ 1908, 1065f. und KLUGE, Der Mithras-



Gemeinde für das Ägypten des 2. Jahrhunderts, und in der Tat bezeichnet die Mithrasmysterien, die der Ägypter Kelsos allerdings kennt, noch Origenes (c. Cels. VI, 22) als weniger beliebt bei den Griechen, als die eleusinischen und aiginetischen.

Auch wir können sie auf griechischem Boden nur auf Andros, in Mazedonien, Patrai, im Piräus und vielleicht in Athen nachweisen; vor allem aber fehlen im Unterschiede von den früher erwähnten mit Isis zusammengesetzten Eigennamen völlig solche griechischer Bildung, die den Namen Mithras enthielten. *Alors que la Bendis thrace, la Cybèle asiatique, le Sérapis des Alexandrins, même les Baals syriens étaient accueillis successivement avec faveur dans les villes de la Grèce, s'agit CUMONT<sup>1</sup> daher, celle-ci ne se montra jamais hospitalière pour le dieu tuteur de ses anciens ennemis.*

Ja auch im Westen, wo die Mithrasmysterien später so außerordentlich verbreitet waren (wenngleich zunächst, d. h. bis auf Commodus, wohl nur unter aus der Fremde stammenden Soldaten, Kaufleuten und Sklaven), stammen die ältesten datierbaren Denkmäler erst aus der Zeit der Flavii. Plutarch (vit. Pomp. 24) deutet allerdings wohl an, daß schon die von Pompejus besiegten kilikischen Piraten die Römer mit den Mithrasmysterien bekannt gemacht hätten, aber das kann so wenig zu sagen gehabt haben, wie die von Plinius (h. n. XXX, 2, [6] 17) berichtete Einweihung Neros. Denn Strabo (XV, 3, 13. 732), dessen Zeugnis auch für den Osten gilt, und Q. Curtius Rufus (hist. Alex. IV, 13, 48) sprechen von Mithras nur als einem persischen Gott. Erst Statius (Theb. I, 710ff.) kennt die typische Darstellung des stiertötenden Mithras, und Plutarch bezeichnet zwar seine Mysterien als aus der Fremde stammend, bezeugt aber doch ihre Verbreitung bei den Römern, ebenso wie sie dann Justin und Tertullian kennen. So konnten sie in Rom auf die spätere Entwicklung des Christentums einwirken, während das im Osten wenig wahrscheinlich sein wird; denn „legt man“, wie HARNACK<sup>2</sup> sagte, „eine Karte der Verbreitung des Christentums und die der Verbreitung des Mithrasdienstes (für den Orient) nebeneinander — dort ist weiß, was hier schwarz ist, und umgekehrt“, so sieht man sofort, daß dieser jenes zunächst so wenig wie jener dieses viel beeinflußt haben wird.

Wohl aber konnte 7. neben der griechisch-römischen Religion auf das Christen- und vorher das Judentum noch die gleichzeitige Philosophie einwirken, von der ja, wie schon der Untertitel zeigt, weil und soweit sie die Religion stützte oder sogar ersetzte, mitgesprochen werden muß. Jesus Sirach lehnte zwar (3, 21ff.) die hellenistischen Spekulationen über Gott und Welt, Erstes und Letztes, die höchsten Höhen und die tiefsten Tiefen ab; aber wie er trotzdem (39, 4. 31, 9ff.) verlangte, daß ein Schriftgelehrter

---

kult 1911, 20ff. kommen, die aber die Schwierigkeiten dieser Annahme wohl gar nicht kennen. Auch RETZENSTEIN sagte ZNW 1912, 12: „sie ist weder eine Liturgie im engeren Sinn, noch kann sie zur Rekonstruktion irgendeiner anerkannten Form der Mithrasreligion verwendet werden.“ 1. Textes I, 241. 2. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902. 2 II, 1906, 271. Irrig also TOUSSAINT, L'hellénisme 123: *Paul a connu, par plus d'une voie, cette religion qui devait un peu plus tard être un rival si dangereux pour celle qu'il annonçait.*

die Länder der Völker durchwandere, so könnte er und könnten andere sonst von diesen und namentlich den griechischen Philosophen beeinflusst worden sein.

Auch Paulus fand ja zwar im allgemeinen bei den Heiden keine Weisheit und war als gesetzestrenger Pharisäer gewiß auch nicht eigentlich philosophisch gebildet worden, so wenig wie der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte; aber wie schon in vorchristlicher Zeit, so konnten auch später namentlich die Diasporajuden und vollends die Heiden, bevor sie zum Christentum übertraten, mit der griechischen Philosophie in Berührung gekommen sein oder als Christen in Berührung kommen. Denn diese war ja jetzt, wenngleich sie auch weiterhin nur von kleinen Kreisen förmlich studiert wurde, doch zugleich Gemeingut weitester Kreise geworden.

Schon Sokrates hatte sich mit schlichten Bürgern und Handwerkern unterhalten; dann suchten die Kyniker auf die Gesamtheit einzuwirken, und von ihnen war Bion von Borysthenes abhängig, der Begründer der Diatribe, des populär-philosophischen Vortrags, von dessen Art wir uns freilich außer aus gelegentlichen Zitaten nur aus den uns erhaltenen Vorträgen des Teles ein Bild machen können. „Die Kette der griechischen Überlieferung“, so sagte WENDLAND<sup>1</sup>, „reißt dann für uns ab, bis die römischen Nachbildungen uns die griechischen Originale zu ersetzen beginnen. Ausdrücklich bezeugt Cicero die Existenz zahlreicher populär-philosophischer Traktate — er selbst hat sich darin versucht —, und wir wissen auch, daß solche Themata in den Rhetorenschulen zur Übung behandelt wurden; Horaz setzt den Typus des Moralpredigers und seiner Schriftstellerei als bekannt voraus und polemisiert gegen mehrere Repräsentanten der Gattung.“ Eine neue Art der Diatribe, durch die sie zur zusammenhängenden Predigt oder Abhandlung wird, vertreten Philo von Alexandrien und Musonius, die so vielfach miteinander übereinstimmen, daß man das nur aus der Kontinuität der Tradition erklären kann. So dürfen auch spätere solche Popularphilosophen hier herangezogen werden: Seneca, Dio, Plutarch, Epiktet — ältere Zeitgenossen der urchristlichen Autoren kennen wir ja leider nicht, wissen aber durch Strabo (XIV, 5, 13. 673f.), daß sie gerade in Tarsus besonders zahlreich vorhanden waren. Und wenn späterhin (nach Justin, *apol.* II, 3 und Tatian, *or.* 19) der Kyniker Crescens in den christlichen Predigern offenbar unbequeme Konkurrenten sah, Peregrinus Proteus nach Lukians Darstellung (15ff.), bevor er Christ wurde und nachdem er das gewesen war, als kynischer Volksprediger wirkte und endlich Galen die Christen mit den Philosophen verglich<sup>2</sup>, so konnten diese jene wohl auch, und zwar vorher schon, beeinflussen.

Genauer war das vor allem von den Stoikern zu erwarten. Denn „während in der peripatetischen Schule“, so sagte BONHÖFFER<sup>3</sup>, „unter dem Einfluß des spezifisch wissenschaftlichen Geistes, der in ihr blühte, und im Epikuräismus wie in der akademischen Skepsis, in welchen beiden der Geist der sophistischen Aufklärung wiedererwacht war, eine kühle, wenn nicht geradezu feindliche Stellung zur Religion überhandnahm, zeigte die Stoa entsprechend

1. Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 78. 2. vgl. NORDEN, Die antike Kunstprosa 1898, II, 518, 1. 3. WINDELBANDS Geschichte der antiken Philosophie<sup>3</sup> 1912, 253.

ihrem lebhaften propagandistischen Drange von Anfang an einen deutlichen religiösen Charakter.“ Und vor allem war das späterhin der Fall, ohne daß wir freilich wohl einen einzelnen Mann als Urheber dieser Entwicklung namhaft machen könnten. Allerdings ist neuerdings Poseidonios von Apameia in Syrien häufig so angesehen und deshalb z. B. von DIETERICH<sup>1</sup> geradezu „der Lehrer aller sozusagen positiven Religionsphilosophie der hellenistischen und der hellenisch-römischen Welt“ genannt worden. Oder WENDLAND<sup>2</sup> sagte von ihm: „er hat die Entwicklung der Stoa in neue Bahnen geleitet, Neupythagoräismus und -platonismus hat er auf das stärkste beeinflußt und, von Plato stark ergriffen, der religiösen Stimmung einen gewaltigen Ausdruck gegeben, die, in Seneca und Plutarch, im Platonismus und Neuplatonismus in wachsender Stärke hervortretend, den folgenden Zeiten ihren eigentlichen Charakter gibt.“ Aber nachdem schon andere<sup>3</sup> vor einer Überschätzung des Poseidonios gewarnt hatten, hat REINHARDT<sup>4</sup> diese ganze Auffassung des Mannes bestritten. Er sah in ihm „den letzten großen Welterklärer der Antike“, der, „die Stoa mit Hilfe der Fachwissenschaften an Haupt und Gliedern erneuern“ wollte<sup>5</sup>, lehnte es aber ab, so zahlreiche Fragmente seiner Schriften bei späteren nachzuweisen zu suchen, wie das andere bis dahin getan hatten<sup>6</sup> — „als ob die unzähligen Verarbeitungen, Handbücher und popularwissenschaftlichen Garküchen um die Wende unserer Zeitrechnung allein von Poseidonios sich gespeist hätten und alle Welt nur ihn gelesen hätte“<sup>7</sup>. Freilich müssen auch die früheren Theorien über seinen Einfluß einmal nachgeprüft werden; denn im einzelnen könnte er doch noch größer gewesen sein, als es bei REINHARDT scheint. Nur für unseren Zweck ist es natürlich gleichgültig, wieviel bei vorchristlichen Autoren oder solchen zu Anfang des 1. christlichen Jahrhunderts gerade auf Poseidonios zurückgeht; genug, daß es sich (auch bei lateinischen Schriftstellern wie Cicero, Vergil, Manilius gewiß auf Grund griechischer Quellen) schon bei solchen findet. Selbst ob Athenodoros, der Sohn Sandons, der bis 7 n. Chr. in Tarsus wirkte, ein Schüler des Poseidonios war<sup>8</sup>, kann offen bleiben; denn jedenfalls konnten seine Anschauungen und die anderer dort oder in der Nähe tätigen

1. Mithrasliturgie <sup>2</sup> 202. 2. Handbuch I, 2 <sup>2-3</sup>, 61, vgl. 151. 3. vgl. WINDELBAND-BONHÖFFER, Geschichte <sup>3</sup> 261 f., BEVAN, *Stoics and Sceptics* 1913, 94 ff., auch GRUPPE, Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte 1921, 320. 4. Poseidonios 1921. 5. ebd. 12. 54; vgl. BEVAN, *Stoics* 96: *The real significance of Posidonius is that he focused and expressed the general belief of his time*; 98: *To make men at home in the Universe — it seems to me that perhaps such a formula as that would give the key to the whole activity of Posidonius*. 6. vgl. die Zusammenstellung dieser Arbeiten bei BINDER, Dio Chrysostomus und Posidonius 1905, 7 f., Anm. 4—6 und namentlich LIECHTENHAN, Vorherbestimmung Vf. 7. Poseidonios 164, 1; vgl. BEVAN, *Stoics* 95 f.: *we are apt to forget that the great names of antiquity which have come down to us were associated in the real world with thousands of little names now forgotten; that all over the Greek world, when Philo write, there were hundreds of schools humming with the old commonplaces, and hundreds of eager scribblers putting down the old themes with some slight novelty of variation — think of Horace's Crispinus, inexhaustibly prolific of little books of popular Stoicism; we are apt to forget how much of the propagation, transmission, modification of ideas must have been performed by that obscure, unrecorded industry, which no Quellenkritik will ever be able to trace*. 8. vgl. ZELLER, Die Philosophie der Griechen III, 1, 1852. <sup>4</sup> 1909, 607 Anm., BÖHLIG, Geisteskultur 115.



Philosophen Paulus besonders leicht beeinflussen. Mag ferner Poseidonios trotz CUMONT<sup>1</sup> nicht Astrolog gewesen sein — jedenfalls war damals bei Griechen und Römern die Astrologie weit verbreitet — namentlich auch durch die Missionstätigkeit der Priester der orientalischen Kulte sowie den wieder-auflebenden Pythagoräismus. Und er konnte nun auch in anderer Beziehung das älteste Christentum beeinflussen.

Dasselbe gilt 8. von der erst seit einigen zwanzig Jahren wieder mehr beachteten hermetischen Literatur, die hier für sich zu behandeln ist, weil sie, wie BOUSSET<sup>2</sup> gegenüber W.<sup>3</sup> und J. KROLL<sup>4</sup> gezeigt hat, nicht von Poseidonios abhängig war. Aber natürlich kommt sie für uns nur in Betracht, wenn sie wenigstens zum Teil älter als die urchristliche Literatur war — und das könnte deshalb von vornherein als unmöglich erscheinen, weil, wie im allgemeinen ZELLER, MÉNARD<sup>5</sup>, GRANGER<sup>6</sup>, NAVILLE<sup>7</sup>, KREBS, E. MEYER<sup>8</sup>, so im einzelnen STOCK<sup>9</sup>, CREED<sup>10</sup>, HEINRICI<sup>11</sup> und H. WINDISCH<sup>12</sup> nicht nur bei Zosimos, sondern auch im Poimandres vielmehr Einflüsse des Christentums nachzuweisen versucht haben. Doch zeigte WINDISCH, daß die wenigen Stellen, an denen HEINRICI solche anzunehmen schien, auch anders erklärt werden könnten; wir brauchen uns also bei Untersuchung der Frage außer an den außerhalb Englands wohl bisher gar nicht beachteten CREED nur an ihn selbst zu halten.

Er verglich zunächst, wie zum Teil CREED, mit dem Bekehrungsruf des Hermes am Ende des 1. Stücks des Poimandres 27f.<sup>13</sup>: ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήσατε ... μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες τὴν φθοράν außer anderen auch die Stellen I. Kor. 15, 34: ἐκνήσατε δικαίως ... ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν und I. Th. 5, 4ff.: ὑμεῖς ... οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ... πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. οὐκ ἐσμέν νυκτὸς οὐδὲ σκότους· ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν und bemerkte dazu<sup>14</sup>: „die besonders große Ähnlichkeit der Parallelen erlaubt, ja fordert die Frage, ob auf die hermetische Formulierung neben der jüdischen nicht auch die paulinisch-christliche Terminologie eingewirkt hat. Eine sichere Antwort läßt sich nicht geben; ich meine nur, daß hier auch an christlichen Einfluß gedacht werden kann.“ Jedenfalls sind diese Stellen ähnlicher als die sonst herangezogenen — außer den philonischen *de ebr.* 38,

1. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* 1912, 70. 82f. 84. 2. GGA 1914, 700. 702f. 708ff. 729. 740. 749, womit auch REINHARDT, Poseidonios 108. 379ff. im Grunde übereinstimmt. 3. Hermes Trismegistos, REA <sup>2</sup> VIII, 1, 1913, 807ff. 815ff. 4. Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914. 5. *Hermès Trimégiste* 1867, LXIff. 6. *The Poemandres of Hermes Trismegistus*, JThSt 1904, 395ff. 7. *La religion des anciens Égyptiens* 1907, 268. 8. Ursprung II, 377. 9. *Hermes Trismegistus*, ERE VI, 628. 10. *The Hermetic Writings*, JThSt 1913/14, 525ff. 11. Die Hermesmystik und das Neue Testament 1918. 12. Urchristentum und Hermesmystik, ThT 1918, 199ff. 13. Ich zitiere Stück I, XIII, XVI—XVIII natürlich nach REITZENSTEIN, Poimandres 1904, 328ff. (zähle sie aber nicht nach ihm), die anderen nach PARTHEY, *Hermetis Trismegisti Poemander* 1854. 14. ThT 1918, 204.

154f.: ἀναισθησίας ... τῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα δημιουργὸς οἶνος, τῆς δὲ κατὰ ψυχὴν ἄγνοια τοῦτων ὧν εἰκὸς ἦν ἐπιστήμην ἀνειληφέναι ... ὅσοι ὀφθαλμοὺς καὶ ὦτα ἐβλάβησαν, οὐδὲν ἔτι (οὐτ') ἰδεῖν οὔτ' ἀκοῦσαι δύνανται, ἡμέραν μὲν καὶ φῶς ... οὐκ εἰδότες, μακρῶ δὲ σκότῳ καὶ νυκτὶ αἰωνίῳ συνοικοῦντες und *de Jos.* 20, 106: δαίμα ... σοφίας ὁ νεανίας οὗτος ὑποφαίνει, διακαλύψει τὴν ἀλήθειαν, οἷα φωτὶ σκότος ἐπιστήμη τὴν ἀμαθίαν τῶν παρ' ἡμῖν σοφιστῶν ἀποσκεδάσει. So möchte ich auch mit ja antworten, wenn CREED<sup>1</sup> fragte: *is it fanciful to see an allusion to the Christian Baptism and Eucharist in the following account of his mission by the writer of Poimandres* (I, 29): καὶ ἔπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. ὁψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ? WINDISCH selbst enthielt sich angesichts der gewiß auffallenden, aber doch vielleicht zufälligen Ähnlichkeit zwischen *Poim.* VII, 1: ἡ τῆς ἀγνώσιος κακία ἐπικλύζει πάσαν τὴν γῆν καὶ συμφθεῖρει τὴν ἐν τῷ σῶματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἔωσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι und dem neuentdeckten apokryphen Markusschluß (SWETE, *Zwei neue Evangelienfragmente* 10f.): ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν κατανᾶν ἔστιν, τὸν μὴ ἔωντα ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων τὴν ἀληθινὴν τοῦ θεοῦ καταλάβεσθαι δύναμιν wieder eines Urteils, während er für das Zitat aus den γενικοὶ *Poim.* XIII, 1: μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας die Möglichkeit im Auge behalten wollte, daß die Form des Spruches durch die evangelische Überlieferung (Mt. 8, 13 und Par., Joh. 3, 3. 5) beeinflusst sei. Zu der näheren Beschreibung der παλιγγενεσία im folgenden, und zwar zu § 9: ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης verglich er dann Röm. 6, 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαιώται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας und namentlich Barn. 15, 7, wo die Entsündigten bezeichnet werden als δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, aber wenigstens im Römerbrief bedeutet δικαιοῦν, wie wir später sehen werden, auch hier nicht gerecht machen, sondern für gerecht erklären, so daß der Verfasser des *Poimandres*, wenn er hier von Paulus abhängig wäre, diesen mißverstanden haben müßte. Das ist gewiß nicht unmöglich, macht aber jene Annahme etwas weniger wahrscheinlich, und die sonstigen Parallelen zu diesem Stück im neuen Testament beweisen ja auch nach WINDISCH<sup>2</sup> nur, daß wir uns beiderseits in gleichem Milieu befinden: „es handelt sich um ähnliche Bearbeitung der gleichen religiösen Bilder“. Wie steht es also endlich mit dem 4. Stück des *Poimandres*, dessen Inhalt von § 4 ab WINDISCH<sup>3</sup> in folgender Weise wiedergab? „Ein mit Geist (νοῦς) gefüllter Mischkrug wird durch einen κήρυξ auf die Erde gebracht; dieser mußte den Herzen der Menschen folgendes verkünden (κηρύξαι): ‚Ταuche dich in diesen Mischkrug ein (βάπτισον σεαυτήν), wenn du es kannst, wenn du glaubst (ἢ πιστεύουσα), daß du auffahren wirst zu dem, der den Mischkrug herniedergesandt hat, wenn du erkannt hast, zu was du geboren bist.‘ Alle nun (ὅσοι μὲν οὖν), die

1. JThSt 1913/14, 532. 2. ThT 1918, 207. 3. ebd. 208.

die Verkündigung begriffen und sich im Geist taufen ließen (ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, dafür 5: ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον), diese gewannen Anteil an der Erkenntnis und wurden vollkommene Menschen, die den Geist empfangen haben; die andern aber haben nur den Logos (die Rede?), den Geist dagegen nicht dazu empfangen, und wissen daher nicht, zu was sie geboren sind und von wem.“ WINDISCH führte das, noch über CREED hinausgehend, in folgender Weise auf das neue Testament zurück: „wir haben hier also eine Geistestaufe, die, wie es scheint, durch eine sakramentale Zeremonie vermittelt und die durch einen κήρυξ angeboten wird: Johannes der Täufer, der aber hier die (apostolische) Geistestaufe bringt, vgl. Apg. 1, 5 (Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας). Die Taufe ist durch einen bestimmten Glauben bedingt, vgl. Mc. 16, 16 ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθῆς σωθήσεται, Apg. 16, 31—32 (33: οἱ δὲ εἶπαν· πιστευόντες ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν . . . καὶ ἐβαπτίσθη κτλ.). Der Geist ist die Gabe Gottes, an der sie bei der Taufe Anteil gewinnen, vgl. Joh. 4, 10 (εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ κτλ.), besser Apg. 2, 38 (βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν . . . καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος). Die Botschaft findet gläubige Aufnahme, wie die Pfingstpredigt des Petrus Apg. 2, 41, oder die des Paulus in Antiochia Apg. 13, 48, aber auch Verachtung; es ging dem νοῦς wie dem Logos bei Joh. 1, 11f.“ (ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω . . . καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον). Aber das ist doch etwas anderes als im Poimandres, hier ist auch nicht vom Geist die Rede, und der κήρυξ spielt eine ganz andere Rolle als Johannes der Täufer; die Ähnlichkeit dürfte also nicht so groß sein, wie WINDISCH wollte. Und ebenso wenig möchte ich die Fortsetzung im Poimandres (IV, 5): κυμαφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβὴν· καὶ καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν mit Phil. 3, 7ff.: ταῦτα ἡγῆμαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν . . . καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα . . . ἐν δὲ . . . κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vergleichen, auch nicht *Poim.* IV, 6: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μίσησῃς, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλεῖσαι οὐ δύνασαι mit Lk. 14, 26: εἴ τις . . . οὐ μισεῖ . . . τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητὴς (WINDISCH sah in dem σεαυτὸν φιλεῖσαι einen Protest gegen das ἔτι δὲ καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ des Evangeliums) oder *Poim.* IV, 6: ἀδύνατόν ἐστιν, ὦ τέκνον, περὶ ἀμφοτέρα γίνεσθαι, περὶ τὰ θνητὰ δηλαδὴ καὶ τὰ θεῖα mit Mt. 6, 24 Par.: οὐδεὶς δύναται δουεῖ κυρίοις δουλεύειν. Dann aber sind auch hier die, wenngleich gehäuften Berührungen mit den verschiedenen Schichten der neutestamentlichen Überlieferung doch nicht so deutlich, daß sie aus direkter Verwandtschaft, und zwar Abhängigkeit der hermetischen Literatur vom neuen Testament gedeutet werden müßten; es wird vielmehr bei dem Urteil REITZENSTEINS, der beiden KROLL und BOUSSETS<sup>1</sup>, daß sich in ihr wohl jüdisches, aber kein christliches Sprachgut nachweisen lasse, sein Bewenden haben.

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 139.



Aber aus anderen Gründen — wenn auch nicht den von REITZENSTEIN angegebenen<sup>1</sup> — ist der Poimandres nun doch erst im 3. Jahrhundert fertig geworden, ohne freilich durchweg so spät entstanden sein zu müssen. Ja wir hören nicht nur von sonstigen theologischen Werken unter dem Namen des Hermes Trismegistos schon bei Philo von Byblos (bei Euseb., *praep. ev.* I, 36d), Athenagoras (*leg.* 28, *ed.* SCHWARTZ 37) und Tertullian (*adv. Valent.* 15, *de an.* 2. 33), sondern REITZENSTEIN hat zu zeigen versucht, daß im Hirten des Hermas eine ältere und ausführlichere Fassung unseres Poimandres benutzt ist. MÉNARD hatte vielmehr umgekehrt diesen auf jenen zurückführen wollen: *il me semble probable, sagte er*<sup>2</sup> mit Bezug auf den Hirten des Hermas, *que le titre de l'ouvrage et le nom de l'auteur ont inspiré, par esprit de rivalité, à quelque thérapeute judaeo-égyptien l'idée de composer à son tour une sorte d'apocalypse moins moraliste et plus métaphysique, et de l'attribuer, non pas à un Hermas ou à un Hermès contemporain, mais au fameux Hermès Trismégiste si célèbre dans toute l'Égypte*; aber das ist (ganz abgesehen von der irrigen Charakteristik des Verfassers des Poimandres), namentlich wenn wir die Einzelheiten vergleichen, unwahrscheinlich. Denn daß der Anfang der fünften Vision bei Hermas<sup>3</sup> überhaupt mit dem des ersten Stückes des Poimandres zusammenhängt, das dürfte ohne weiteres die Nebeneinanderstellung beider zeigen:

προσευξαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ  
καὶ καθισαντος εἰς τὴν κλίνην  
εἰσῆλθεν ἀνὴρ τις ἔνδοξος τῇ  
ὄψει, σχήματι ποιμενικῷ, περικείμενος  
δέρμα λευκόν, καὶ πήραν  
ἔχων ἐπὶ ὤμων καὶ ῥάβδον εἰς  
τὴν χεῖρα. καὶ ἡσπάσατό με,  
καὶ ἄντησπασάμην αὐτόν. καὶ  
εὐθὺς παρεκάθισέν μοι καὶ λέγει  
μοι· ἀπεστάλην ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου  
ἀγγέλου, ἵνα μετὰ σοῦ  
οἰκῶ τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς  
ζωῆς σου. ἔδοξα ἐγὼ ὅτι πάρεστιν  
ἐκπειράζων με, καὶ λέγω  
αὐτῷ· σὺ γὰρ τίς εἶ; ἐγὼ γάρ,  
φημί, γινώσκω ᾧ παρεδόθη. λέγει  
μοι· οὐκ ἐπιγινώσκεις με; οὐί, φημί.  
ἐγὼ, φησίν, εἰμὶ ὁ ποιμὴν ᾧ  
παρεδόθης. ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ  
ἡλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ, καὶ ἐπέγνω  
αὐτόν, ὅτι ἐκεῖνος ἦν ᾧ παρεδόθη.

ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ  
τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι  
τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθειῶν  
μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, κα-  
θάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ  
κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος,  
ἔδοξα τίνα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπε-  
ριόριστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ  
ὄνομα [καὶ] λέγοντά μοι· τί βούλει  
ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι καὶ νοῆσαι  
μαθεῖν καὶ γνῶναι; φημί ἐγὼ· σὺ γάρ  
τίς εἶ; ἐγὼ μὲν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποι-  
μάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς·  
οἶδα ὃ βούλει καὶ σύνειμί σοι παν-  
ταχοῦ. φημί ἐγὼ· μαθεῖν θέλω τὰ  
ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν  
καὶ γνῶναι τὸν θεόν. τοῦτο, ἔφη,  
ἀκοῦσαι βούλομαι. φησίν ἐμοὶ πάλιν·  
ἔχε νῦν σὺ ὅσα θέλεις μαθεῖν, καὶ  
σε διδάξω. τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ἰδέᾳ,  
καὶ εὐθέως πάντα μοι ἠνοικτο ῥοπή,  
καὶ ὁρῶ θέαν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα  
γεγενημένα εὐδίον τε καὶ ἰλαρόν.

1. vgl. dagegen DIBELIUS, Poimandres, ZKG 1905, 169f., KREBS, Der Logos 134f., CREED, JThSt 1913/14, 525, 2. 2. *Hermès Trismégiste* LVIf. 3. Die ersten vier Visionen brauchen, obwohl Hermas in der Schilderung der ersten (1, 3) erzählt:

Weiterhin darf man zwar von dem Verwandlungsmotiv wohl nicht mit REITZENSTEIN<sup>1</sup> behaupten: „bei dem Christen ist es eine ganz sinnlose Maskerade; bei dem Heiden ist es selbstverständlich, daß der Νοῦς, der ja das Licht der Welt ist, seine kosmische Erscheinungsform wieder annimmt“; ja DIBELIUS<sup>2</sup> hat jenes Urteil vielmehr über die Verwandlung des Poimandres gefällt. Auch daß bei dem Christen die Auffassung des Hirten unklar und verschwommen sei, möchte ich nicht sagen<sup>3</sup>, wohl aber ist es doch sehr auffällig, daß *sim.* VI, 1, 5f. auch der ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης als ποιμὴν, von dem nichts Ungünstiges ausgesagt wird, und 2, 5 der ἄγγελος τῆς τιμωρίας als ποιμὴν μέγας ὡσεὶ ἄγριος τῇ ἰδέᾳ, περικείμενος δέρμα αἰγείου λευκόν bezeichnet wird und es von ihm heißt: καὶ πήραν τινὰ εἶχεν ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ ῥάβδον κληρὰν λίαν καὶ ὄζους ἔχουσαν, καὶ μάστιγα μεγάλην. Das deutet wohl in der Tat darauf hin, „daß hier ein fremder Typus ungeschickt in die christliche Offenbarungsliteratur übernommen ist“<sup>4</sup>. Ja wenn Hermas *sim.* IX, 1, 4 von dem ἄγγελος τῆς μετανοίας nach Arkadien geführt wird, während er doch sonst in Rom lebt und hier oder bei Cumae seine Visionen hat, so hat REITZENSTEIN auch das aus der hermetischen Literatur erklärt; denn aus Arkadien sei nach griechischer Auffassung (vgl. Cic., *de nat. deor.* III, 22, 56) gerade der ägyptische Hermes gekommen. ZIELINSKI<sup>5</sup> nannte das eine glänzende Entdeckung, die dadurch noch einleuchtender werde, daß auch der ἄγγελος τῆς μετανοίας im Poimandres wiedergefunden und Hermas aus Hermes abgeleitet werden könnte, und auch KREBS<sup>6</sup> bemerkte dazu: „das letztere mag in gewissem Sinne seine Richtigkeit haben, kann aber nicht bewiesen werden; der arkadische Berg im Hermas gewinnt dadurch tatsächlich an Verständlichkeit“ — obwohl er zugleich daran erinnerte, daß dieser im Poimandres ja nicht vorkäme. Aber gerade an ihn brauchte sich der Verfasser des Hirten auch nicht angeschlossen zu haben; auch REITZENSTEIN dachte an eine ältere und ausführlichere Fassung desselben, und BOUSSET<sup>7</sup>, LIETZMANN<sup>8</sup>, DIBELIUS und W. KROLL an eine gemeinsame Quelle beider. Wieviel sie freilich von dem Inhalt unseres jetzigen Poimandres enthielt, können wir dann nicht sagen — denn daß die Erörterung von

---

περιπατῶν ἀφύπνωσα καὶ πνεῦμά με ἔλαβεν καὶ ἀπήνεγκέν με δι' ἀνοδίας τινός und Zosimos, περί ἀρετῆς (bei BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs* 115, 16f.) von seinen Erlebnissen vor dem Entschlafen sagt: διελθὼν πολλάκις ἀνοδίᾳ ἀνήλθον ἔπειτα εἰς τὴν ὁδὸν überhaupt nicht mit der hermetischen Literatur zusammenzuhängen; denn von einer Offenbarung im Gefilde ist z. B. auch IV. Esra 9, 26 (vgl. 14, 37) die Rede. 1. Poimandres 13. 2. ZKG 1905, 175f., vgl. auch KREBS, Logos 141. 3. vgl. vielmehr DIBELIUS, Die Offenbarungsträger im „Hirten“ des Hermas, HARNACK-Ehrung 1921, 105ff. 4. REITZENSTEIN, Poimandres 13; vgl. auch DIBELIUS, Handbuch, Ergänzungsband 495f. 579. 5. Hermes und die Hermetik, AR 1905, 323; vgl. auch NORDEN, Agnostos Theos 5, 2, DIBELIUS, Handbuch, Ergänzungsband 603. 6. Logos 170, 1. — Die ebd. 142, 2 und schon von REITZENSTEIN, Poimandres 13, 2 angeführten Erklärungen von εἰς τὴν Ἀρκαδίαν sind jedenfalls wenig wahrscheinlich. 7. GGA 1905, 694. 1914, 753. 8. ThLZ 1905, 202; nicht genauer drückte sich GEFFCKEN, H 1914, 331 aus, der zugleich auf die mir nicht zugängliche Schrift von H. SCHULZ, Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des Hermas 1913, 48 verwies.

Philo, *quaest. in Gen.* IV, 1 gerade auf Poim. I, 22 zurückgeht, scheint mir nicht erwiesen<sup>1</sup> — und ob sich eine seiner Lehren noch weiter zurückverfolgen läßt, wird besser erst später untersucht.

Die hermetische Literatur überhaupt oder vielmehr doch zunächst nur ihre Hauptlehren glaubte REITZENSTEIN<sup>2</sup> endlich schon vor dem Ende des 1. christlichen Jahrhunderts deshalb in Rom voraussetzen zu müssen, weil die Bezeichnung des Gladiators Hermes als *Hermes omnia solus et ter unus* bei Martial (V, 24) nur aus ihr verständlich sei; aber das ist wohl doch zu viel behauptet. Auch wenn BOUSSET<sup>3</sup> für die gleiche Datierung anführte, daß die Hauptlehren der Hermetik bei Arnobius aus Cornelius Labeo stammten und dieser spätestens vor 126 n. Chr. geschrieben habe, so zeigte W. KROLL<sup>4</sup>, daß weder die eine noch die andere Annahme zutrifft. Natürlich können einzelne Anschauungen, die wir in der hermetischen Literatur finden, älter sein, aber von vornherein sicher ist das nicht<sup>5</sup>.

Und wie steht es mit der Verbreitung dieser Literatur? Daß sie in Ägypten entstanden ist, versteht sich nach ihrem Inhalt trotz der Unterschätzung des griechischen Einschlags durch GRANGER, REITZENSTEIN und LUISE TROJE<sup>6</sup> von selbst, und daß sie auch in Rom bekannt war, ergab sich aus der Verwandtschaft des ersten Stückes des Poimandres mit dem Hirten des Hermas<sup>7</sup>. Ferner sahen wir schon, daß sie Philo von Byblos, Athenagoras (in Syrien) und Tertullian (in Afrika) kannte, während die von REITZENSTEIN nachgewiesenen Beziehungen von sabischen, arabischen und spätjüdischen Schriften zu ihr für unsern Zweck eben zu spät sind. So scheint die Verbreitung der Hermetik trotz VON DOBSCHÜTZ<sup>8</sup>, der sie, wie schon CREED, auch insofern mit der theosophischen Literatur unserer Zeit verglich, doch ziemlich groß gewesen zu sein; sie könnte also in der Tat schon auf das älteste Christentum einen gewissen Einfluß ausgeübt haben.

Geringer dürfte 9. derjenige des Mandäismus gewesen sein, auch wenn er, wie neben LIDZBARSKI<sup>9</sup> besonders GRESSMANN<sup>10</sup> und BOUSSET<sup>11</sup> gezeigt haben, in Palästina entstanden ist und schon im 1. christlichen Jahrhundert vorhanden gewesen sein sollte. Seine uns erhaltene Literatur, von der wir außer den von BRANDT<sup>12</sup> übersetzten Teilen des Genza neuerdings durch LIDZBARSKI<sup>13</sup> auch das Sidrâ d'Yahiâ oder Johannesbuch, das Qôlastâ

1. Gegen REITZENSTEIN, GGA 1918, 253f. 2. Hellenistische Wundererzählungen 1906, 126f., vgl. SAH, *philos.-hist. Kl.* 1917, 10, 50, 1, GGA 1918, 253. Das iranische Erlösungsmysterium 1921, 159, 2, auch HEINRICI, *Hermesmystik* 4. 3. Kyrios Christos<sup>2</sup> 132, 3. 4. Die Zeit des Cornelius Labeo, RhM 1916, 309ff. 5. Die Datierung von FLINDERS PETRIE, *Historical References in Hermetic Writings, Transactions of the 3. Intern. Congress for the History of Religions* I, 224f. und *Personal Religion in Egypt before Christianity* 1909, 38ff. 85ff. ist natürlich unmöglich. 6. ADAM und ZOH, eine Szene der alchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichem Zusammenhang, SAH, *philos.-hist. Kl.* 1916, 17, 89ff. 7. Auf die von REITZENSTEIN und auch WINDISCH behauptete Abhängigkeit von Hor., *carm.* I, 2, 45ff. bzw. Ovid, *met.* XV, 867ff. gehe ich besser erst später ein. 8. Bei HEINRICI, *Hermes-Mystik* XVI; vgl. auch CUMONT, *Religionen* 2 268f. 9. Das Johannesbuch der Mandäer II, 1915, XVIff. 10. Das Johannesbuch der Mandäer, DLZ 1916, 1894ff. 11. Die Religion der Mandäer, ThR 1917, 189ff. 12. Mandäische Schriften 1893. 13. Das Johannesbuch 1905. 1915, Mandäische Liturgien, AGG, *philol.-hist. Kl.*, neue Folge 17, 1, 1920.



und die in dem Codex Marsh. 691 der Bodleiana enthaltenen Liturgien kennen; ist allerdings im allgemeinen viel später, sie setzt nicht nur das Christentum, sondern zum Teil auch schon den Islam voraus; aber einzelne Stücke hat REITZENSTEIN<sup>1</sup>, zum Teil unter SPENGLERS<sup>2</sup> Beifall, als vorchristlich zu erweisen gesucht, und wenigstens von einem von ihnen kann, da es sich bei der mit ihm verglichenen neutestamentlichen Stelle nur um die Form eines alttestamentlichen Zitats handelt, schon hier die Rede sein.

Eine in das „Buch des Herrn der Größe“, das an der Spitze des sog. rechten Genza steht, aufgenommene Apokalypse (BRANDT, Mandäische Schriften 48=88) verkündet: Enōš-Uthra (der Erlöser) kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken. Er macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten (auf dem Boden Kriechenden) auf, daß sie gehen können, und macht die Taubstummen redend. (Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs) belebt er die Toten usw. Die den Parallelismus der Glieder (mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten) sprengenden Worte stammen aus Jes. 35, 5; der Verfasser hat aber die dort erwähnten Tauben ausgelassen und dafür ein „er reinigt die Aussätzigen“ eingeschoben — und ähnlich sagt Anōš-Uthra im Johannesbuch (LIDZBARSKI II, 243): den Blinden öffnete ich ihre Augen, und die Aussätzigen heilte ich. Den Stummen und Tauben stellte ich im Munde die Rede her, die Verkrüppelten und Lahmen machte ich wieder auf den Füßen gehend. Nun erklärt aber auch Jesus Mt. 11, 5, Lk. 7, 22 auf Grund der meist Q genannten Redequelle: Blinde sehen wieder und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden erweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht, d. h. Jes. 35, 5 (woraus das: Taube hören, wenigleich an späterer Stelle, beibehalten ist) wird nicht nur aus 61, 1 (der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir, dieweil er mich gesalbt hat zu froher Botschaft an die Elenden usw.), sondern außerdem um die beiden Sätze, die die mandäischen Quellen über Jesaja hinaus bieten, erweitert. REITZENSTEIN<sup>3</sup> bemerkte dazu: „der Tatbestand läßt mir als Philologen wohl keine Wahl: der mandäische Text entspringt nach seiner ganzen Anlage dem Jesajas direkt und bietet seine Worte noch deutlich abgesondert, in einer Parallelfassung sogar allein, Q fußt auf dem mandäischen Text, gestaltet ihn aber freilich nach den ihm bekannten Stellen des Jesajas wirkungsvoll um.“ Ja er machte außerdem darauf aufmerksam, daß Q diese Worte und diese Zitate in einer Auseinandersetzung mit den Johannesgläubigen biete; aber so auffällig das auch auf den ersten Blick erscheinen mag — die erste angeführte Schlußfolgerung ist wohl auch für andere Philologen nicht zwingend —, es läßt sich wohl doch auf Zufall zurückführen, wenn man beachtet, daß, wie REITZENSTEIN selbst anführte und GRESSMANN<sup>4</sup> ihm gegenüber geltend machte, auch in der Eliasapokalypse, die im mandäischen Schrifttum benutzt wird, Jes. 35, 5 um dieselben beiden Glieder vermehrt ist: der Messias wird die Aussätzigen reinigen und die Toten

1. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 25ff., Mysterienreligionen <sup>2</sup> 50. 2. Der Untergang des Abendlandes II, 1921, 259, 1. 3. SAH, philos.-hist. Kl. 17, 10, 62; vgl. auch Erlösungsmysterium 111. 4. ZKG 1922, 188.

auferwecken. „Dieses letztere“, sagte GRESSMANN genauer, „wird freilich nicht gesagt, aber deutlich vorausgesetzt, da der Lügenmessias, von dem hier die Rede ist, alle Werke des Gesalbten tun kann bis auf die Totenerweckung; im Gegensatz zum Evangelium stimmen aber die Eliasapokalypse und die mandäische Apokalypse noch genauer darin überein, daß erstens die Anspielung auf Jes. 61, 1 fehlt und daß zweitens dafür noch ein anderes Glied hinzugefügt ist: das allgemeine Wunder der Krankenheilung. Demnach ist vermutlich hier die mandäische Apokalypse von der Eliasapokalypse abhängig; wenn nicht, so schöpfen alle drei Schriften unabhängig voneinander aus derselben spätjüdischen Überlieferung, in der Jes. 35, 5 bereits um zwei Glieder gewachsen war“<sup>1</sup>.

Ob der Mandäismus in anderer Beziehung nicht doch auf das neue Testament eingewirkt hat, wird sich später zeigen, und ebenso, wie es in dieser Beziehung mit der übrigen Gnosis steht. Daß sie in der nächsten Nähe des ältesten Christentums, nämlich in Syrien, entstanden ist, wird ja immer mehr anerkannt<sup>2</sup>; ihr später sogenannter Begründer, Simon Magus, wird auch in der Apostelgeschichte (8, 9ff.) als zunächst vom Christentum unabhängig geschildert; so konnte er oder konnten andere Gnostiker auch auf dieses einwirken<sup>3</sup>. Aber solche Vorbilder müssen erst aus der christlichen Literatur selbst erschlossen werden; denn gnostische Schriften haben wir namentlich aus so alter Zeit bekanntlich nicht.

Und konnte das älteste Christentum direkt oder indirekt endlich 10. von indischen Religionen beeinflußt werden? Früh genug dazu war ja zunächst der Jainismus entstanden; denn sein Begründer (oder richtiger Reformator) Vardhamāna Mahāvīra starb schon um 500 v. Chr., und auch die ältesten Bestandteile des jainistischen Kanons mögen nach WINTERNITZ<sup>4</sup> bis in die Zeit seiner ersten Jünger oder wenigstens ins 2. Jahrhundert nach seinem Tode zurückreichen, während die jüngsten Bestandteile allerdings der Zeit des Dwarddhi, unter dessen Vorsitz um die Mitte des 5. nachchristlichen Jahrhunderts ein jainistisches Konzil stattfand, näher liegen dürften. Weiterhin der Buddha Gotama lebte etwa von 560—480, und der erste Kanon heiliger Schriften des Buddhismus wurde wahrscheinlich auf dem Konzil von Pāṭaliputra um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts festgestellt. Freilich, daß mit ihm der Pālikanon der sog. südlichen Buddhisten auch nur inhaltlich völlig übereingestimmt habe, ist trotz der Anklänge der Edikte des gleichzeitigen Königs Aśoka an jenen nicht gesagt, und auch die von Aśoka in seinem Edikt von Bhabra empfohlenen buddhistischen Schriften lassen sich nur zum Teil mit uns erhaltenen identifizieren<sup>5</sup>. Aus den Darstellungen auf Stupas, die wir einigermaßen datieren können, erkennen wir natürlich, daß zu ihrer Zeit die betreffenden Traditionen über Buddhas Leben

1. Auch Lk. 4, 18 werden übrigens in Jes. 61, 1f. einige Worte aus 58, 6 eingeschoben.

2. vgl. BOUSSET, *Gnosis*, REA<sup>2</sup> VII, 2, 1912, 1503f. 3. vgl. W. KÖHLER, *Die Gnosis* 1911, 12, NORDEN, *Agnostos Theos* 65, WETTER, *ZNW* 1917/18, 51. 4. *Geschichte der indischen Literatur* II, 1920, 295. 5. vgl. KERN, *Manual of Indian Buddhism* 1896, 113, WINTERNITZ, *Geschichte* II, 12f. 72; ungenau DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme* 1909, 44f.

und frühere Inkarnationen schon vorhanden waren<sup>1</sup>; auf dem Stupa von Sanchi, dessen Votivinschriften nach BÜHLER<sup>2</sup> aus der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts stammen, begegnet uns auch für einen Mönch der Titel *pacanekāyika*, d. h. Kenner oder Lehrer der fünf Nikāyas, oder *petaki*, d. h. Kenner oder Lehrer der Pitakas, und für eine Nonne der Titel *sutākini*, d. h. Kennerin oder Lehrerin der Suttas, — Nikāyas, Pitakas und Suttas müssen also damals schon existiert haben, wenn auch immer noch nicht notwendig in der uns erhaltenen Form. Die jetzigen Pälischriften wurden eben erst im 1. Jahrhundert v. Chr. aufgezeichnet, dadurch aber wenigstens einigermaßen vor Veränderungen geschützt, während die außerkanonischen Pāli- und ebenso die Sanskritschriften (mit Ausnahme des Kernes des Mahāvastu) erst nachchristlichen Ursprungs sein dürften.<sup>3</sup> Dagegen sind unsere Hauptquellen für den sog. Hinduismus, das Mahābhārata und Rāmāyana ihrem Grundstock nach wieder vorchristlich; auch von der wichtigsten philosophischen Episode des ersteren, der Bhagavad Gīta, könnte das gelten, wenn sie wirklich nicht einheitlich wäre, was indessen neuestens wieder von ESTLIN CARPENTER<sup>4</sup>, JACOBI<sup>5</sup> und von GLASENAPP<sup>6</sup> bestritten wurde.

Aber konnte diese ganze Literatur nun auch direkt oder indirekt auf das älteste Christentum einwirken? Allerdings bestanden schon früh<sup>7</sup> Handelsbeziehungen zwischen Indien und Vorderasien und unternahmen Darius I., Alexander der Große, Seleucus Nicator, Euthydemus, Antiochus der Große und Demetrius Eroberungszüge dorthin, die mehr oder minder große Teile des Landes unter persische oder griechische Herrschaft brachten; zuletzt (von etwa 125—95) gebot dort Menander, auf den ich gleich noch einmal zurückkommen werde. Auch die Ptolemäer traten zu Indien in Beziehung, doch ließ der Handelsverkehr allmählich nach und wurde erst wieder lebhafter, als kurz vor dem Beginn unserer Ära Hippalos den Südwestmonsum entdeckte: jetzt fuhren, wie Strabo (II, 5, 12. 118) berichtet, jährlich 120 Schiffe von Myos Hormos am Roten Meer nach Indien, eine Einrichtung, die Plinius (h. n. VI, 23 [26], 104) auch noch für die Zeit des Claudius und Nero voraussetzt. Daß auf diese Weise, wie FABER vermutete, auch Juden nach Indien gekommen seien, ist wohl möglich; doch erinnerte ein anonym englischer Autor<sup>8</sup> mit Recht daran, daß wir von dortigen Gemeinden nichts wissen und daß ebenso unter den 480 Synagogen, die in Jerusalem vorhanden gewesen sein sollen, keine indische erscheint. So ist auch *act.* 2, 9 nicht statt

---

1. vgl. meinen Artikel: Buddhistische Skulpturen in Vorderindien und auf Java, BJ 1917, 73 ff. 2. *On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet* 1898, 16 f. 3. vgl. WINTERNITZ, Geschichte II, 13 f. 139 ff. 187 ff., auch WECKER, „Indischer Einfluß auf evangelische Erzählungen“, K 1912, IV, 9, 79 ff. 254 ff. 4. *Theism in Mediaeval India* 1921, 252. 5. Die Bhagavadgīta, DLZ 1921, 715 ff., Weiteres zum Bhagavadgīta-Problem, ebd. 1922, 265 ff., Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern 1923, 27. 6. Der Hinduismus 1922, 168 f. 7. Über die Zeit vor dem 7. Jahrhundert vgl. indes FABER, Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen 1913, 10 f., BETH, Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? StKr 1916, 180 ff. und J. KENNEDY, JRAS 1917, 220 f. gegen VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, Einflüsse 89 ff.; speziell über die Einführung des Pfauens MEISSNER, Haben die Assyrer den Pfau gekannt? OLZ 1913, 292 f. und LAUFER, Der Pfau in Babylonien, ebd. 539 f. 8. NC 1880, 981.



Ἰουδαίαν mit EDMUNDS<sup>1</sup> (und übrigens schon anderen) Ἰνδίαν zu lesen, geschweige denn aus diesem ungeschichtlichen Bericht über das erste christliche Pfingstfest zu folgern, daß bei ihm auch Inder gegenwärtig gewesen seien. Und selbst der Handel flaute, wie GARBE<sup>2</sup> sagte, nach dem Tode Neros wieder ab und erhob sich erst zu Anfang und Ende des 2. Jahrhunderts wieder zu neuer Blüte. Wenn Dio Chrysostomos (*or.* 32, 40) zu den Alexandrinern sagt: ὁρῶ ... ἔγωγε οὐ μόνον Ἑλλήνας παρ' ὑμῖν οὐδ' Ἰταλοὺς οὐδὲ ἀπὸ τῶν πλησίον Συρίας, Λιβύης, Κιλικίας, οὐδὲ τοὺς ὑπὲρ ἐκείνους Αἰθίοπας οὐδὲ Ἀραβας ἀλλὰ καὶ Βακτρίους καὶ Σκύθας καὶ Πέρσας καὶ Ἰνδῶν τινας, οἱ συνθεῶνται καὶ πάρεσιν ἐκάστοτε ὑμῖν, so wird das also zugetroffen haben; doch waren diese Inder, wie der genannte ungenannte Verfasser und HARDY<sup>3</sup> hervorhoben, da sie das Theater besuchten, wahrscheinlich weder Brahmanen noch Buddhisten. Auch den Inder Zarmanochegas, der nach Nikolaos von Damaskus (bei Strabo, XV, 1, 4. 686. 73. 719, vgl. auch Dio Cass. 54, 9) unter Augustus mit einer Gesandtschaft des Poros oder Pandion nach Rom kam<sup>4</sup> und sich dann selbst in Athen verbrannte, erklärten die vorhin genannten beiden Gelehrten und WECKER eben deshalb (obwohl sich später Buddhisten in der Tat manchmal verbrannt haben) für keinen solchen, HARDY allerdings für einen Jainisten. Sicher waren die vier Singalesen, die nach Plinius (*h. n.* VI, 22 [24], 91) unter Claudius als Abgesandte eines Königs von Ceylon nach Rom kamen, weder das eine noch das andere; denn sie erzählten, ihre Feste bestünden in der Jagd, die den Buddhisten und Jainisten wieder verboten ist — wenngleich sie von ersteren (aber nur im Norden) manchmal ausgeübt wird.

Aber auf andere Weise könnte nun doch Kunde vom Buddhismus nach dem Westen gekommen sein. Allerdings Ktesias, der 17 Jahre als Arzt am Hofe des Artaxerxes Mnemon gelebt hatte und nach seiner Rückkehr in die Heimat Ἰνδικά schrieb, wußte überhaupt nicht viel von dort zu berichten. Megasthenes, der als Gesandter des Seleucus Nicator bei Candragupta in Pataliputra gewesen war und dann ebenfalls Ἰνδικά schrieb, sprach (nach Strabo XV, 1, 59f. 712ff.) zwar außer von Βραχμᾶνες von Γαρυᾶνες, aber unter ihnen sind wohl keine Buddhisten zu verstehen, von denen Megasthenes ja auch wenigstens in Pataliputra nicht viel sehen konnte; denn Candragupta und auch sein Sohn und Nachfolger Bindusāra hatten sich ihnen noch nicht angeschlossen. *Could we believe*, meinte weiterhin jener anonyme englische Autor<sup>5</sup>, *the statements of Eusebius and Epiphanius, De-*

---

1. Mo 1912, 634. 2. Indien 22f. 3. Der Buddhismus nach älteren Paliwerken dargestellt 1890, 114. 4. Auf dem *Monumentum Ancyranum* 5, 50 sagt Augustus sogar: *ad me ex India regum legationes saepe missae sunt, numquam antea visae apud quemquam Romanorum ducem*, vgl. auch Sueton, *vit. Aug.* 21. 5. NC 1880, 985. Trotzdem behauptete A. DREWS, Christumythe I, 52 sogar: „so lebhaft war im Abendlande das Interesse an indischem Geistesleben, daß die Bibliothek zu Alexandria schon seit dem Geographen Eratosthenes unter Ptolemaios Euergetes (seit 246 v. Chr.) mit besonderer Berücksichtigung der indischen Studien verwaltet wurde und im Museum, der größten Universität des Altertums, die heiligen Texte der Inder im Vordergrund des religionswissenschaftlichen Betriebes standen“!

*metrius of Phalera drew the attention of Ptolemy to the sacred books of India, together with those of Persia, Babylonia, Assyria, and a host of other nations. But these flourishes are unfortunately destitute of all historical foundation, and the writers of this era exhibit no sign of acquaintance with the vast theological literature thus broadly indicated.* Auch wenn dann Aśoka den Buddhismus bis nach Epirus verbreitet haben will, so ist das sehr zu bezweifeln. *There is no outside evidence, sagte HOPKINS<sup>1</sup>, that such missionaries ever arrived, or, if they did, that they ever had any influence; and scholars like M. SENART . . . incline to the opinion, that Aśoka had simply heard of these kings through his friend Antiochus and had dispatched missionaries to them, when he boasted of the conversion of the Western world (within a year after the missionaries were sent).* Auch wenn EDMUNDS<sup>2</sup> aus den Fragen des Milinda oder Menander schloß, im 2. vorchristlichen Jahrhundert hätte ein griechischer König „den Buddhismus“ nach Kapiteln und Versen zitiert, so war das in jeder Beziehung unbegründet. Das Milindapañha ist ja erst später entstanden, nach WINTERNITZ zu Anfang unserer Zeitrechnung, nach GARBE<sup>3</sup> sogar erst im 2. Jahrhundert n. Chr., und Buch 4—7, in denen uns jene Zitate begegnen, sind, wie schon ihr Fehlen in der chinesischen Übersetzung beweist, erst noch später hinzugefügt worden. Man kann auch nicht, wieder mit EDMUNDS<sup>4</sup>, behaupten, Menander habe doch wohl *some specimens of the lore he admired* ins Griechische oder eine andere Landessprache übersetzen lassen, oder die Missionare, die in den sechziger Jahren des 1. christlichen Jahrhunderts ihre Übersetzungen ins Chinesische begannen, hätten früher schon als Übersetzer ins Parthische oder Griechische Erfahrungen sammeln müssen — etwa gar mit der Begründung: *Strabo says that the Corybantes had come from Bactria, and Euripides pictures them as passing the Bactrian Gates. When Buddhist ideas were carried westward (was eben erst zu beweisen wäre), they would as surely be translated as the Bacchic had been.* Erst Alexander Polyhistor hat, wenn Clemens Alexandrinus, *strom.* III, 7. 60 und Cyrill von Alexandrien, *c. Jul.* IV, 133 von ihm abhängig sind, neben den Βραχμᾶναι und γυμνο-σοφισταί die Σεμνοί und Σεμναί oder Σαμαναίοι, und das heisst wohl Buddhisten erwähnt, aber er bildet eben als Polyhistor wohl die bekannte Ausnahme, die die Regel bestätigt. Denn Diodorus, *the contemporary of Julius Caesar*, so kann man wieder mit dem englischen Anonymus<sup>5</sup> fortfahren, *still draws his chief information from Megasthenes, and mentions neither Brahmans nor Sarmanae nor Samanaei. And it is again to Megasthenes that Strabo resorts in the reign of Augustus, with the complaint that the commerce of the Red Sea brought with it no information; „the merchants who visited India were few, they were uneducated persons, and contributed nothing to the exact knowledge of the land to which they sailed“ . . . Pliny echoes the lament of Strabo, „The merchants who sailed thither went for the sake of gain and not of knowledge“* — mag man auch schließlich auf den Hinweis GARBE<sup>6</sup> auf das mangelnde

1. *India Old and New* 1901, 123f. 2. Mo 1912, 137. 3. Beiträge zur indischen Kulturgeschichte 1903, 106. 4. Mo 1912, 137. 633. 635, wo zugleich ältere Äußerungen von ihm zitiert werden. 5. NC 1880, 986. 988. 6. Mo 1912, 479, Indien 23.

Interesse des Verfassers des *Περίπλους τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης* für irgend etwas anderes als seinen Kram mit SCHOFF<sup>1</sup> antworten können: *surely Professor Garbe would not expect a future historian of our own times to deny the assumption of Christian mission in China because some surviving consular report on the Shanghai trade might omit a reference to the Nicene Creed.* Dagegen ist es gewiß charakteristisch, daß Dio Chrysostomos, *or.* 53, 7 von den Indern sagt: τῶν Πριάμου παθημάτων καὶ τῶν Ἀνδρομάχης καὶ Ἑκάβης θρήνων καὶ ὀδυρμῶν καὶ τῆς Ἀχιλλέως τε καὶ Ἑκτορος ἀνδρείας οὐκ ἀπείρωσ ἔχουσιν, also, wenn er auch von den ähnlichen Episoden im Mahab-hārata gehört haben könnte<sup>2</sup>, doch offenbar nichts Genaueres über sie weiß, und Plutarch sich sogar mit der Notiz begnügt, die Inder verehrten Herakles. Doch heißt es in einem Oxyrhynchos-Papyrus (XI, Nr. 1380) aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, man rufe Isis ἐν Ἰνδοῖς Μαίαν an und Buddha selbst erwähnt zuerst Clemens Alexandrinus, *strom.* I, 15, 71, während ungefähr gleichzeitig der Syrer Bardesanes (bei Porphyrr., *de abstin.* IV, 17f.) eingehend über das Leben der Σαμαναῖοι, unter denen gewiß wieder Buddhisten zu verstehen sind, berichtet — allerdings auf Grund eines zufälligen Zusammen-treffens mit Mitgliedern einer indischen Gesandtschaft, die an den Hof des Kaisers Antoninus Elagabalus zog. Aber ebenso hätten ja auf solche Weise auch schon früher noch andere Nachrichten über den Buddhismus und andere indischen Religionen nach dem Westen dringen können — HAAS<sup>3</sup> hat in diesem Zusammenhange daran erinnert, daß auch Heines Loreley, wie dieser selbst in der Vorrede zu seinem *Romancero* hervorhebt, ins Japanische übersetzt und eine Sage hervorgerufen habe, die jetzt von den Fremdenführern am Suwa-See erzählt würde<sup>4</sup>.

Man könnte zum Beweise dafür, da die Sintfluterzählung, die Geschichte von der Aussetzung eines göttlichen Kindes in einem schwimmenden Körbchen und die Anschauung von der Heiligkeit der Siebenzahl vielmehr von

1. *A Postscript to Indo-Roman Relations in the First Century*, Mo 1912, 638.
2. vgl. A. WEBER, Die griechischen Nachrichten von dem indischen Homer, Indische Studien 1861, 161, LASSEN, Indische Altertumskunde III, 1858, 346.
3. Scherfflein 59 f.
4. Auf etwaige Einwirkungen der buddhistischen Kunst auf den Westen gehe ich hier nicht ein; liegen sie, wie GRÜNWEDEL, *Alt-Kutscha* 1920, II, 14, HAAS, *Scherfflein* 69, 1 und LEISEGANG, Die Jordantaufe im Bilde, ZMR 1922, 3ff. annahmen, bei dem christlichen Elfenbeinrelief, das GRAEVEN, Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke 1898, Serie 7 veröffentlicht hat, vor, so ist dieses doch für unsere Zwecke zu spät. Dasselbe gilt von den Mauertürmen in Abessinien, die man mit Pagoden verglichen hat (vgl. die Abb. 170 bei VON LÜPKE, *Profane und Kultbauten Nordabessyniens* 1913), KRENCKER, *Alte Denkmäler Nordabessyniens* 1913 zog diese wohl manchmal heran, dachte aber nicht daran, ihnen einen Einfluß auf die Mauertürme zuzuschreiben. Endlich über die sog. gallischen Buddhas, die wohl aus den ersten christlichen Jahrhunderten stammen, urteilte S. REINACH, *Clelia et Epona*, RHR 1908, 58, 326 = *Cultes, mythes et religions* IV, 1912, 64: *le modèle commun de la Gaule et de l'Inde a été un vieux type ionien du VI<sup>e</sup> siècle, dont il y a des exemples dans la plastique de Chypre, dans les terres cuites d'Asie Mineure et d'Égypte et, en Gaule même, dans les deux statues archaïques découvertes à Velaux.* Vgl. auch MARX, Aktäon und Prometheus, BSG 1906, 116f., während MOWAT, *Remarques sur les inscriptions anciennes de Paris*, *Bulletin épigraphique de la Gaule* I, 1881, 116 eine nur zufällige Übereinstimmung annahm. Anders wieder KOEPP, Ogmios, BJ 125, 1919, 55, 2.



Westen nach Osten gewandert sein wird<sup>1</sup> — die Vorstellung von einem Götterberg im Norden hielt dagegen MEINHOLD<sup>2</sup> für ursprünglich indogermanisch —, vor allem an die Märchen erinnern, die aus Indien nach dem Westen gekommen seien. Freilich, daß das von dem hier am frühesten bezeugten, der Erzählung von Salomos Urteil (I. Kön. 3, 16ff.), gelte, ist neuerdings zunächst von GARBE deshalb bezweifelt worden, weil sie nicht über das 6. Jahrhundert heruntergerückt werden könne, während die buddhistische Parallele Jātaka 546 sicher um mehrere Jahrhunderte, vielleicht um ein halbes Jahrtausend später sei. Aber die Geschichte braucht doch in Indien nicht erst so spät entstanden zu sein; denn wenn GARBE zum andern den barbarischen Zug, daß der richtende König Salomo befiehlt, das Kind mit dem Schwert in zwei Teile zu zerhauen, in der buddhistischen Erzählung, nach der an dem Kinde von beiden Seiten gezogen werden soll, aus dem Gefühlsleben einer höherentwickelten Kultur heraus in wohlthuender Weise gemildert sein ließ, so weiß ich nicht, was für ein Kind angenehmer ist, an Händen und Beinen gezogen zu werden, so daß es vor Schmerz schreit, oder mit Halbierung bedroht zu werden, ohne daß es vielleicht selbst etwas davon merkt. Außerdem gibt es auch in Indien Formen des Märchens, nach denen das Kind zerhauen oder zersägt werden soll, und daß deren Archetypus älter als die Erzählung in den Königsbüchern ist, dürfte, wie zuletzt GUNKEL<sup>3</sup> hervorgehoben hat, daraus folgen, daß in ihnen von zwei Dirnen die Rede ist. „Der Erzähler hat gerade diese Personen gewählt, offenbar um einen Vater, der bei der Sache mitzureden hätte, auszuschalten; aber er hat übersehen, daß eine Dirne keinen Grund hat, weshalb ihr ein ihr nicht selber gehöriges Kind wertvoll sein könnte: warum in aller Welt soll sie sich mit der Pflicht, ein fremdes Kind aufzuziehen, beschweren? Viel besser aber erzählen diejenigen indischen, wenn auch späterer Zeit angehörigen Fassungen, in denen es sich um die beiden hinterlassenen Frauen desselben Mannes handelt, die mit dem Kinde zugleich ihre eigene Stellung als Herrin und Erbin festhalten wollen; die kinderlose Witwe hat nach indischem Recht am Hause des Mannes kein Anrecht.“ Daß dann die von Herodot VI, 129 und andern erzählte Geschichte von Hippokleides, der sich durch unanständiges Tanzen die Braut verscherzt, von der entsprechenden indischen Fabel vom Pfau, die uns in Jātaka 32 erhalten ist — und sie wieder erscheint auf dem Stupa von Bharhut —, abhängig ist, nahm auch GARBE, wie schon WARREN<sup>4</sup>, VAN DEN BERGH VAN EYSINGA und WINTERNITZ an; letzterer<sup>5</sup>

1. vgl. namentlich ESTLIN CARPENTER, *Buddhist and Christian Parallels: The Mythological Background, Studies in the History of Religions*, pres. to TOY 1912, 70ff. Auf die Erwartung eines Weltuntergangs durch Feuer und von Plagen vor dem Ende gehe ich erst später ein. 2. Abhandlungen, BAUDISSIN überreicht 349ff. 3. Das Märchen im Alten Testament 1917, 145. 162; vgl. auch GRESSMANN, Das salomonische Urteil, DR 1907, 130, 212ff., Die Schriften des alten Testaments II, 1, 1910. 2 1921, 198, J. KENNEDY, JRAS 1917, 470f. Wenn GÜNTHER, Buddha in der abendländischen Legende? 1922, 142ff. auf das „älteste Völkererbe“ verwies, so scheint es mir dessen nicht zu bedürfen. 4. Herodot VI 126, H 1894, 476ff. 5. Geschichte II, 102, 3, J. KENNEDY, JRAS 1917, 224 bemerkte allerdings gegen GARBE: *if the learned Professor had ever watched the slow and pompous strut of the peacock nautching in his native*

setzte noch hinzu: „auch ist der Pfau, der, wenn er tanzt, sein Hinterteil entblößt, in Indien als Muster der Unverschämtheit sprichwörtlich“. Noch andere Tierfabeln, die wir sowohl bei den Griechen als bei den Indern antreffen, werden deshalb von diesen stammen, weil sie in der bei letzteren sich findenden Form natürlicher sind; z. B. folgt in ihnen oft der Schakal dem Löwen als Diener, in den entsprechenden griechischen dagegen der Fuchs — aber nur der erstere streicht in Wirklichkeit hinter dem Löwen her. Etwa dreißig Fabeln endlich, die sowohl bei den Indern als den Griechen vorkommen, finden sich, wie JACOBS<sup>1</sup> zeigte, in der bei den ersteren nachweisbaren Form auch bei den Juden; da aber ausgeschlossen ist, daß diese die griechischen Fabeln umgestaltet und dann in dieser Form nach Indien verbreitet hätten, werden diese Fabeln vielmehr von dort zuerst nach Palästina und dann erst nach Griechenland gedungen sein. Doch gilt das keineswegs von allen, die wir in Indien und im Abendlande finden; manche mögen umgekehrt von hier dorthin gewandert oder auch unabhängig voneinander an beiden Stellen entstanden sein<sup>2</sup>. Auch daß Pythagoras oder die Eleaten von Indien beeinflußt worden seien, läßt sich nicht erweisen; das ist für ersteren neuestens von BERRIEDALE KEITH<sup>3</sup> gezeigt worden, während REINHARDT<sup>4</sup> zu Parmenides zwar indische Parallelen anführte, aber überhaupt nicht zu fragen für nötig hielt, ob sie etwa diesen beeinflußt hätten. Auch daß die bei Herodot III, 119 und danach bei Sophokles, Antig. 909ff. begegnende Geschichte von der Frau, die das Leben entweder des Gatten oder eines Kindes oder des Bruders zu retten vermag und das des letzteren wählt, weil sie einen Gatten und Kinder wiederbekommen kann, aber nach dem Tode ihrer Eltern keinen Bruder mehr, aus Indien stammt, leugnete NOLDEKE<sup>5</sup> zwar nur deshalb, weil er so früh einen von dort auf Griechenland ausgehenden Einfluß für unmöglich hielt; aber da sie nichts spezifisch Indisches an sich hat, kann sie, wie gegenüber PISCHEL<sup>6</sup> und VAN DEN BERGH VAN EYSINGA WINTERNITZ und GARBE bemerkten, auch umgekehrt in Griechenland zuerst entstanden sein<sup>7</sup>.

Daß der Essenismus vom Buddhismus abhängig war, ist in keiner Weise einleuchtend zu machen<sup>8</sup> — auch wenn MOFFATT<sup>9</sup> in der neuesten Unter-

---

*jungle, and exposing to his admiring scraglio the naked beauties of his nether person, he would scarcely have been reminded of Hippokleides' lively dancing. H. forsoits a wife through youthful levity and drunken jollity, the peacock through stolid and gross indecency.* GÜNTER, Buddha 51 wollte beides auf die urmenschliche Erfahrung, daß alles Übermaß lächerlich macht, zurückführen, aber das genügt wohl kaum. 1. *Fable*, ERE V, 1912, 676f. 2. Vgl. FORKE, Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung 1911, GÜNTER, Buddha 41ff. Der Artikel von EDGERTON, *The Hindu Beast Fable in the Light of Recent Studies*, AJPh 1915, 44 ff. bezieht sich nur auf die Überlieferung des Paricatantra. 3. *Pythagoras and Transmigration*, JRAS 1909, 569 ff.; vgl. auch FIMMEN, Die Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, AR 1914, 513ff., J. KENNEDY, JRAS 1917, 222f., sowie, was das Bohnenverbot angeht, meine Nachrichten 188. 4. Parmenides 1916, 65. 153, 1. 220f. 5. Zu Herodot 3, 119 (Sophokles Antigone 903—913), H 1894, 155f. 6. Zu Sophokles Antigone 909—912, ebd. 1893, 465ff. 7. GÜNTER, Buddha 51, 36 ist wieder für „gemeinsame vorliterarische Herkunft“. 8. vgl. SCHÜRER, Geschichte<sup>3</sup> II, 581f. 9. *Essenes*, ERE V, 401.

suchung über ihn urteilte: *it is not improbable that some weight should be assigned to the conjecture that Buddhistic tendencies helped to shape some of the Essenic characteristics as well as some of those in 2<sup>nd</sup> cent. Gnosticism*. Aber zunächst die Lehre des Elkesaiten Alkibiades (bei Hippolyt, *ref. haer.* IX, 14, 1), die BRANDT<sup>1</sup> übrigens für nicht ursprünglich hielt, Christus sei schon früher und seitdem oftmals geboren seiend und geboren werdend erschienen, läßt sich, wie auch Hippolyt andeutet, einfacher aus dem Pythagoräismus erklären<sup>2</sup>, ja die Lehren von der Seelenwanderung, den parasitischen Elementen in der Seele und dem Willen Gottes, die Clemens Alexandrinus und Origenes dem Basilides zuschreiben, sind von diesem selbst möglicherweise noch gar nicht vertreten worden<sup>3</sup>. Ebenso ist der sog. Physiologus, ein im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts in Alexandria entstandenes Werkchen über christliche Zoologie oder richtiger Tiersymbolik, nicht von Indien abhängig; das hat gegenüber GARBE und CHARPENTIER<sup>4</sup>, von älteren nicht erst zu sprechen, GÜNTER<sup>5</sup> gezeigt. Aber lassen sich nicht in den beiden noch im 2. Jahrhundert entstandenen apokryphen Evangelien, dem sog. Protevangelium des Jakobus und demjenigen des Thomas buddhistische Einflüsse nachweisen? Das ist in der Tat die Meinung nicht nur von VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, GARBE, O. SCHMIEDEL<sup>6</sup> und HAAS<sup>7</sup>, sondern auch von A. GOETZ<sup>8</sup> und zum Teil wohl A. MEYER<sup>9</sup>. Die je zwei Stellen, die in beiden Evangelien in Betracht kommen, müssen also hier zum Schluß noch etwas eingehender untersucht werden.

Im sechsten Kapitel des Protevangeliums des Jakobus wird erzählt, daß Maria mit sechs Monaten sieben Schritte gemacht habe, ähnlich im Majjhimanikāya 13, 123, daß der Bodhisattva unmittelbar nach seiner Geburt sieben Schritte nach Norden machte. GARBE hielt das für ursprünglicher, weil die sieben Schritte ein von altersher in Indien feststehender Begriff seien; aber ursprünglich, so sahen wir schon (S. 50), stammte die Heiligkeit der Siebenzahl wohl vielmehr aus Babylonien. Lassen wir das beiseite, so könnte man die christliche Legende, daß Maria mit sechs Monaten gelaufen sei, weil das immer noch eher glaublich ist, auch für älter als die buddhistische halten, die dasselbe schon von dem eben geborenen Bodhisattva erzählt; aber wahrscheinlich haben wir es hier mit einem Motiv zu tun, das an verschiedenen voneinander unabhängigen Stellen vorkommen konnte. So sah es wohl auch A. MEYER an, der nach GRIFFITH<sup>10</sup> noch eine, allerdings entferntere, Parallele aus Ägypten anführte.

---

1. Elchasai 1912, 86. 2. vgl. auch meinen Artikel: Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus, OZ 1922, 190 f.; auch gegen BOUSSET, Hauptprobleme 213 ff. und J. KENNEDY, JRAS 1917, 472 ff. 3. vgl. PEAKE, *Basilides, Basilidians*, ERE II, 1909, 426 ff. 4. Kleine Bemerkungen zum Physiologus, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, E. KUHN gewidmet 1916, 280 ff. 5. Buddha 65 ff. 6. Marien- und Kindheitsevangelien, Kunst und Kultur, Wochenbeilage der Eisenacher Zeitung 1923, Nr. 282. 7. Buddha in der abendländischen Legende? ZMR 1923, 202 f. 8. „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“, K 1912, IV, 9, 270 f. Doch sagte er 271, 1: „allerdings ist ein Einfluß der Apokryphen auf den Buddhismus auch nicht ausgeschlossen.“ 9. Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 1904, 142. 10. *Stories of the High Priests of Memphis* 1900, 44.



Auffälliger ist zunächst, wenn nach Protev. Jac. 18 vor der Geburt Jesu und ebenso nach Lalita Vistara 7 vor der des Bodhisattva die ganze Natur- und Menschenwelt stillgestanden haben soll. Aber warum soll jene Schilderung von dieser abhängig sein? GARBE führte zum Beweise dafür nur an, daß die letztere kürzer sei — und das ist kaum schon genügend. Ja man braucht auch hier nicht direkte Abhängigkeit des einen Berichts vom andern anzunehmen; das Motiv findet sich, von andern Stellen abgesehen, die ESTLIN CARPENTER anführte, z. B. auch in dem Märchen von Dornröschen<sup>1</sup>, und wenn es in jenen beiden Fällen vor der Schilderung der Geburt des betreffenden Mannes verwendet wird, so konnte vielleicht auch das unabhängig voneinander geschehen, wenn nur an beiden Stellen der Glaube vorausgesetzt werden darf, daß ein derartiges Ereignis durch wunderbare Zeichen angekündigt werden muß.

Im Evangelium des Thomas Kap. 6 wird erzählt, daß Jesus, in die Schule gebracht, dem Lehrer die mystische Bedeutung der Buchstaben erklärt habe, im Lalita Vistara 10, daß der Bodhisattva bei derselben Gelegenheit seinen Lehrer durch genaueste Kenntnis der 64 Schriftarten in Erstaunen gesetzt habe und daß, während seine Mitschüler das Alphabet rezitierten, buddhistische Sprüche, die mit den betreffenden Buchstaben begannen, erschallt seien. Das ist zunächst nur im allgemeinen ähnlich; denn wie DE LA VALLÉE POUSSIN<sup>2</sup> sagte: *rien dans l'Apocryphe qui rappelle la variété d'alphabets du Lalita, ou la manière dont les sons de l'alphabet sont paraphrasés par des sentences ou des mots (procédé habituel aux sources indiennes); les „allégories“ portent, à ce qu'il semble, sur la forme des lettres.* Ja, wenn GARBE das einen echt indischen Gedanken nannte, so bezeichnete diese Äußerung DE LA VALLÉE POUSSIN als *au moins hasardé*<sup>3</sup>; jedenfalls haben auch die Rabbinen aus der Form der Buchstaben verborgene Weisheit zu schöpfen gewußt. Daß im übrigen aber dergleichen wieder unabhängig voneinander von verschiedenen erzählt werden konnte, beweist von neuem das schon vorhin erwähnte ägyptische Märchen<sup>4</sup>.

Wenn endlich GARBE<sup>5</sup> bemerkte: „auch kann es keine zufällige Übereinstimmung sein, daß sowohl in der Erzählung des Lalita vistara wie in der des Thomasevangeliums c. 14 der Lehrer beim Schulbesuch des Wunderkindes bewußtlos zu Boden fällt“, so wies DE LA VALLÉE POUSSIN<sup>6</sup> wieder auf den Unterschied hin: *dans le Lalita, le maître d'école, incapable de supporter l'éclat de l'enfant, se prosterne la face contre terre; dans le Pseudo-Thomas, Jésus parle insolemment au maître et celui-ci le frappe à la tête: „L'enfant, dans sa douleur, le maudit et aussitôt il tomba défaillant la face contre terre“.* So ist die Ähnlichkeit zwischen beiden recht gering und, was das Verhältnis wenigstens der ältesten uns hier allein interessierenden apokryphen Evangelien zum Buddhismus angeht, das Urteil GARBES kaum berechtigt, DE LA VALLÉE POUSSIN stehe unter dem Banne des Triebes, der in dem Worte *l'Apologétique*

1. vgl. dazu auch BOLTE und POLÍŦKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder GRIMM I, 1913, 434 ff. 2. *L'histoire des religions de l'Inde et l'apologétique*, RScPhTh 1912, 517. 3. vgl. auch J. KENNEDY, JRAS 1917, 522. 4. vgl. auch VON DOBSCHÜTZ, ThLZ 1896, 444. 5. Indien 74. 6. RScPhTh 1912, 516.

im Titel seines Aufsatzes zum Ausdruck komme. Seine allgemeinen Bedenken gegen eine Abhängigkeit, wie der kanonischen, so auch der apokryphen Evangelien vom Buddhismus, die darauf beruhen, daß dann auch andere Legenden hätten übernommen werden müssen, halte ich allerdings auch selbst nicht für zwingend; denn selbst später sind es, wie man auch im einzelnen urteilen mag<sup>1</sup>, jedenfalls nur einige wenige buddhistische Erzählungen gewesen, die in das Christentum übernommen worden sind. Vielmehr bleibt es, trotz alles früher Gesagten möglich, daß einige Stellen auch in den kanonischen Evangelien und dem übrigen neuen Testament vom Buddhismus abhängig sind; sie müssen also später unter diesem Gesichtspunkte eingehend untersucht werden.

Nun könnte man diese ganze religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments an sich natürlich in der Weise unternehmen, daß auch weiterhin eine der in Betracht kommenden Religionen und Philosophien nach der andern daraufhin geprüft würde, ob sie wirklich direkt oder indirekt auf das älteste Christentum eingewirkt haben. Aber diese Disposition hätte offenbar den großen Nachteil, daß manche Anschauungen oder Einrichtungen, die an sich aus verschiedenen Quellen stammen könnten oder wenigstens abgeleitet worden sind, mehrfach behandelt werden müßten; es wird also besser sein, umgekehrt von dem ältesten Christentum auszugehen. Doch soll zunächst wenigstens nicht eine Schrift nach der andern, ein Kapitel nach dem andern auf solche Einflüsse hin durchgesehen werden; denn dadurch würde wieder das Zusammengehörige auseinandergerissen. Ich werde dieses also vielmehr zusammennehmen, und zwar in einem ersten Hauptteil diejenigen Anschauungen und Einrichtungen behandeln, die im ganzen neuen Testament oder wenigstens in den meisten Schriften desselben vorkommen, um dann in einem zweiten Hauptteil diejenigen Anschauungen und Einrichtungen folgen zu lassen, die sich nur in einer einzelnen Schrift oder Gruppe von solchen bzw. an einer einzigen Stelle finden. In beiden Fällen wäre es natürlich das Ideal, jedesmal mit dem ältesten Material zu beginnen und das jüngere in der Reihenfolge, in der es entstanden ist, daran anzuschließen, aber wenigstens in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte würde dadurch wieder das Nebeneinanderstehende voneinander getrennt werden. Ich ziehe es daher vor, diese beiden Schriften oder Gruppen von solchen als Ganzes zu behandeln, und schließe mich weiterhin einfach an die Reihenfolge an, in der die andern Gruppen in den meisten Ausgaben unseres neuen Testaments stehen, bespreche also zunächst die synoptischen und das Johannesevangelium, dann die Apostelgeschichte, die paulinischen, nachpaulinischen, den Hebräer- und die katholischen Briefe und endlich die Offenbarung Johannis. In dem ersten Hauptteil dagegen unterscheide ich die aus anderen Religionen zu erklärenden oder erklärten Anschauungen und Einrichtungen und beginne mit jenen, genauer den Vorstellungen von den göttlichen Wesen.

1. vgl. meine beiden Artikel: Der buddhistische Ursprung der Placidus-Eustachius-Legende, ThLZ 1917, 257 ff. und: Christentum und andere Religionen, ZKG 1920, 168, sowie namentlich GÜNTER, Buddha 7 ff.

# I. Allgemeiner Teil.

## A. Anschauungen.

### 1. Die Lehre von den göttlichen Wesen.

#### a. Die Lehre von Gott.

Der Gott Israels war ursprünglich wohl ein Vulkangott; das ergibt sich, wie nach früheren namentlich GRESSMANN<sup>1</sup> gezeigt haben dürfte, aus der Schilderung der Gesetzgebung, auf die Hebr. 12, 18f. mit den Worten angespielt wird: ihr seid nicht herzugekommen zu einem betastbaren Berge, brennend im Feuer, zu Nebel, Finsternis, Sturm, Trompetenklang und Wörterschall. Auch wenn in der Apokalypse (4, 5, 8, 2ff. 5. 7. 11, 19, 16, 18, 21) Blitze, Stimmen, Donner, Erdbeben und Hagel vom Throne Gottes ausgehen oder sonst entstehen, wenn nicht nur hier (10, 3f.), sondern auch anderwärts (I. Th. 4, 16, I. Kor. 15, 52, Mt. 24, 31) Posaunen oder eine Posaune das Ende ankündigen sollen, so hängt das wohl ursprünglich mit jener Vorstellung zusammen<sup>2</sup>, vielleicht sogar, wenn Gott Hebr. 12, 29 nach *dl.* 4, 24, 9, 3 (vgl. Jes. 33, 14) ein verzehrendes Feuer heißt. So muß auch hier die Frage untersucht werden, ob dieser noch im neuen Testament (natürlich unverstanden) nachwirkende Vulkangott etwa von einem andern Volke übernommen worden ist.

Als dieses sind, wieder nach zahlreichen Vorgängern<sup>3</sup>, zuletzt von GRESSMANN die Qeniter oder Midjaniter bezeichnet worden, namentlich wegen der Erzählung *ex.* 18, 1ff., nach der Moses Schwiegervater Jethro, der Priester der Midjaniter, nach der Errettung Israels aus der Hand der Ägypter Jahwe gepriesen und dann (denn statt „Jethro, der Schwiegervater Moses“ mit R. KITTEL<sup>4</sup> Mose zu lesen, geht doch wohl nicht an) eine Opfermahlzeit veranstaltet habe, an der auch Aaron und die Vornehmsten der Israeliten teilnahmen. Gewiß folgt, wie E. KÖNIG<sup>5</sup> sagte, das von Jethro ausgesprochene Lob Jahwes erst hinter dem Bericht, den Mose über die Errettung Israels

---

1. Mose 192f., wo auch die ältere Literatur zu der Frage angegeben ist. Was E. KÖNIG, *Geschichte der alttestamentlichen Religion* 1912. <sup>2</sup>1915, 212 dagegen einwandte, schlägt nicht durch, und auch seine Berufung auf andere trifft zum Teil nicht zu; vgl. auch neuestens MEINHOLD, *Einführung* 55. 2. Zu dem Trompetenklang, den man bei vulkanischen Eruptionen zu hören glaubt, verglich GRESSMANN besonders die Schilderung des Ausbruchs des Vesuv bei Dio Cass. 66, 23, 1: *καπρίγγων τις βοή ἤκούετο*. Die Erklärung der Stimmen durch BOLL, *Offenbarung* 18 ist entbehrlich. 3. Sie wurden vollständiger als von GRESSMANN, *Mose* 431, von KÖNIG, *Geschichte* <sup>2</sup>215 aufgeführt. 4. *Geschichte* <sup>4</sup>I, 511, 4. 5. *Geschichte* <sup>2</sup>218.



durch Jahwe gegeben hat; aber daß Jethro jenes Lob aus seinem Munde gar nicht weiter begründet haben soll, das bleibt wohl doch auffällig. Und ebenso, daß Mose nicht als Teilnehmer an der Opfermahlzeit genannt wird; denn das erklärt sich am einfachsten so, wie BUDDE<sup>1</sup> wollte: „als Verwandter der Keniter hat er längst zuvor an dem Jahwedienst teilgenommen und bedarf nicht mehr der Aufnahme in seine Gemeinde. Wohl aber bedürfen deren Aaron und die Ältesten Israels als die Vertreter des befreiten Volkes, das Jahwe seinen Dienst gelobt hat.“ So meinte neuestens auch MEINHOLD<sup>2</sup>, „daß Moses mit den Midianitern zusammenhing, von dorthier Name und Kultus Jahwes übernahm“ — wenngleich er auch für möglich hielt, „daß die Israeliten in dem Aufrufe Moses, zur Wüste zurückzukehren, einen Aufruf ihres alten Wüstengottes, des ‚Gottes ihrer Väter‘, fanden“, und deshalb schließlich urteilte: „was Israel in vormosaischer Zeit kannte und ausübte, in Ägypten aber zurücktreten ließ, hielt Midian treu fest und übermittelte es nun an die Semiten in Ägypten als etwas Neues, das eigentlich doch nicht ganz neu war.“ So wäre es zugleich denkbar, daß Jahwe früher auch bei noch andern Semiten verehrt worden wäre; doch läßt sich das, wie KRITTEL<sup>3</sup> und KÖNIG<sup>4</sup> zeigten, in alter Zeit nicht nachweisen und noch weniger eine Abhängigkeit der Israeliten von jenen in dieser Beziehung irgendwie wahrscheinlich machen. Außerdem würde es sich, da erst die israelitische Religion eine größere Bedeutung gewonnen hat, immer nur um Entlehnung einer nebensächlichen Seite an ihrem Gottesbegriff haben handeln können.

Wichtiger wäre es also, wenn auch der Monotheismus, den dann das Christentum übernahm, nicht oder wenigstens nicht allein in Israel selbst entstanden wäre. In diesem Sinne sprach sich früher DELITZSCH<sup>5</sup> aus, während er später nur noch behauptete, „daß die alttestamentliche Vorstellung von Jahwe durchaus korrekt ist, derzufolge der Kultus des nachmaligen israelitischen Nationalgottes Jahwe-Jahu in eine Zeit lange vor Mose zurückgeht“. Dagegen erklärte noch zuletzt WINCKLER<sup>6</sup>: „ebensowenig wie das Christentum und seine Ideen auf den Boden Judas beschränkt gewesen sind, und wie seine Grundzüge sich in andern Gebieten des orientalischen Kulturbereichs entwickelt haben, so können auch die Grundgedanken, welche den Jahwismus, den Monotheismus, in Gegensatz zu der herrschenden orien-

---

1. Die altisraelitische Religion 1900. <sup>3</sup> 1912, 12. Was KÖNIG, Geschichte <sup>2</sup> 218f. dagegen einwandte, schlägt wieder nicht durch, und noch weniger, was er vorher gegen die Hypothese geltend machte. Auch die Theorie VÖLTERS, ZAW 1918, 126ff., Jahwe sei der ägyptische Soped, scheint mir ebensowenig bewiesen zu sein, wie die von MEEK, *Some Religious Origins of the Hebrews*, AJSL 1921, 101ff., er sei ursprünglich der Stammgott von Juda.  
 2. Einführung 53f. 3. Geschichte <sup>4</sup> I, 586, 1. Was derselbe ebd. 592, 3 und schon in dem Artikel Jahwe, PRE <sup>2</sup> VIII, 1900, 539f. gegen die Qeniter-Hypothese einwandte, trifft sie selbst nicht, sondern nur Auffassungen von ihr, die sich meines Wissens bei keinem ihrer Vertreter finden. 4. Geschichte <sup>2</sup> 222f. Die Ablehnung der Verknüpfung Jahwes mit Yama-Yima bei GEMOLL, Die Indogermanen im alten Orient 1911, 108 ist natürlich durchaus richtig. 5. Babel und Bibel I, 44ff., Anmerkungen zu dem Vortrag Babel und Bibel 1903, 72f. 77f., Babel und Bibel, ein Rückblick und Ausblick 1904, 20. Gegen die früheren Argumente vgl. bes. GUNKEL, Israel 28ff. und ZIMMERN, Keilschriften und Bibel 34; zu der wechselnden Stellung DELITZSCHS KÖNIG, Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode (1904), 31ff. 6. Keilschriften <sup>3</sup> 208f.

talischen Weltanschauung setzen, nicht in Juda allein entstanden und vor allem nicht dort allein gepflegt worden sein. Die neuen Ideen, welche die Entwicklung der Menschheit bestimmen, können nur dort ihren Ausdruck finden, wo der Menschegeist für ihre Entstehung reif ist, wo die umgebenden Verhältnisse den Anstoß dazu geben . . . Ein eben aus den einfachsten Verhältnissen des halbnomadischen Lebens herausgetretenes Volk, dem schon das innerkanaanäische Volksleben eine höhere Kulturstufe vertrat, kann nicht Ideen entwickeln und auch nicht aufnehmen, welche von seinen Lebensbedürfnissen und seinem Vorstellungsvermögen durch mehrere Kulturstufen getrennt sind. In diesen Verhältnissen hat aber Israel und vor allem Juda gelebt, und sie sind nach dem Ausspruch der dagegen eifernden Propheten selbst — die im Volke herrschenden bis in späte geschichtliche Zeit geblieben . . . Demgemäß ist also zu unterscheiden zwischen der religiösen, monotheistischen Bewegung, welche ihre Anfänge und Vorbedingungen im übrigen Orient, an den Mittelpunkten des geistigen Lebens gehabt hat, und dem Entwicklungsgang des Volkes Juda und Israel, welches diese Bewegung aufgenommen und in einer für seinen eigenen Werdegang wie für die Fortentwicklung der Idee bestimmend gewordenen Weise weitergebildet hat. Die gesamte durch den Monotheismus vertretene Weltanschauung ist den Stämmen, welche Israel und Juda schließlich gebildet haben, ursprünglich fremd, und nicht in den Köpfen ihrer Angehörigen entstanden, wenn sie den Pflug führten und die Herden weideten. Sie ist ihnen von den Kulturmittelpunkten gebracht worden, wo der Menschegeist die Ergebnisse eines hochentwickelten Wissens restlos mit allen Erscheinungen der umgebenden Welt zu vereinigen bemüht war, und wo neue Anschauungen gegen alte kämpften.“ Im einzelnen erinnerte WINCKLER<sup>1</sup> an die monotheistische Reform Amenophis' IV., der auch KITTEL einen indirekten, durch die Kanaaniter vermittelten Einfluß auf Israel zuschreiben wollte. Auch wenn sie nämlich nach dem Tode des Pharao sofort wieder rückgängig gemacht wurde<sup>2</sup>, so haben wir doch Spuren davon, daß sie auf jene einwirkte. Zwar daß die ägyptischen Vasallen der Amarnazeit, so sagte KITTEL<sup>3</sup>, „vielfach einfach aus Unterwürfigkeit sich ostentativ zu Ammon bekennen und den Pharao ihre ‚Sonne‘ und ihren ‚Gott‘ nennen, wodurch sie geflissentlich zum Ausdruck bringen, daß sie ihren heimischen Polytheismus mit Freuden der einen Sonne von Theben opfern, darf man gewiß nicht allzu hoch anschlagen. Aber dieses offizielle Glaubensbekenntnis konnte unmöglich ohne Folgen bleiben. Es reizte die Spekulation im Sinne des königlichen Grüblers in Theben, und es mußte fast mit Notwendigkeit dazu führen, daß ernste Leute die Vielheit der Götter auf eine einfachere Form brachten und die Einheit in der Vielheit in einem Höchsten, dem *el 'eljōn*

1. vgl. auch Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter 1903. 2. Daß sie schon unter seinem Vorgänger begonnen hat, zeigten WIEDEMANN, *Notes on Some Egyptian Monuments*, PSBA 1913, 25ff., BORCHARDT, Aus der Arbeit an den Funden von Tell el Amarna, Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft 57, 1917, SCHÄFER, Altes und Neues zu Kunst und Religion von Tell el Amarna, ZaegSpr 55, 1918, 1ff., Die Religion und Kunst von el Amarna 1923. Dagegen freilich RÖDER, Pharao Achnaton von Amarna, PrJ 1920, 182, 61ff. 3. Geschichte<sup>4</sup> I, 212; vgl. auch die Fortsetzung, sowie 233. 258. 656ff.

suchten.“ Indes der Höchste ist doch nicht der Einzige, und auch dieser Ausdruck ist in Israel erst später bezeugt; von einem Einfluß der sog. Reform Amenophis' IV. auf dieses wissen wir also tatsächlich nichts und können davon auch bei Mose, der ja erst viel später auftrat, oder gar den Propheten, nicht sprechen<sup>1</sup>.

Aber wie steht es mit den von A. JEREMIAS<sup>2</sup> behaupteten „monotheistischen Strömungen innerhalb der babylonischen Religion“ und dem altorientalischen Monotheismus, von dem BÄNTSCH<sup>3</sup> auch in Syrien, Phönizien und Kanaan sprach? Er sagte selbst, der Ausdruck Monotheismus würde von ihm in einem weiteren Sinne verstanden<sup>4</sup>, ja er erklärte: „der altorientalische Monotheismus schließt den Polytheismus nicht aus, sondern vielmehr als seine Voraussetzung ein“<sup>5</sup>. Namentlich aber hat KÖNIG und ausführlicher noch HEHN<sup>6</sup> gezeigt, daß es sich bei all diesen Völkern nur um eine monarchistische Zuspitzung der Vielgötterei oder um sog. Henotheismus handelt: die eine Gottheit wird wie die einzige gefeiert, aber nicht eigentlich als sie angesehen. So konnte auch PRINCE<sup>7</sup> nur behaupten: *far back in the morning of Semitic religious conceptions, the minds of this ever-religious race were tending towards a gradual development of this very idea of a single all-powerful Godhead — an idea which, however, was never to be fully developed in Babylonia or Assyria*. Auch von hier kann also der israelitische Monotheismus höchstens insofern herkommen, als auch er ursprünglich Henotheismus war.

Wohl aber könnte von den Westsemiten ein Beiname Gottes entlehnt worden sein, der auch im neuen Testament mehrfach vorkommt (I. Th. 1, 9, II. Kor. 3, 3. 6, 16, Röm. 9, 26, Mt. 16, 16. 26, 63, *act.* 14, 15, *ap.* 7, 2. 15, 7, Hebr. 3, 12. 9, 14. 10, 31, I. Petr. 1, 23, I. Tim. 3, 15. 4, 10. 6, 17) und gleich hier mit behandelt werden kann: der Beiname „lebendiger Gott“. Graf BAUDISSION<sup>8</sup> hat ihn unter BEERS<sup>9</sup> Beifall auf den Glauben an einen sterbenden und wieder lebendig werdenden Gott, wie wir ihn bei diesen Völkern finden, zurückgeführt, und in der Tat bedeutet er wohl nicht, daß das Leben von Gott herkommt; denn das wird nur vereinzelt gesagt. Aber daß der Name von Haus aus gerade jenen Sinn gehabt hat, läßt sich wohl auch nicht beweisen<sup>10</sup>; jedenfalls würde es sich dabei nur um seine ursprüngliche Bedeutung handeln; denn später ist er ja in einem weiteren und allgemeineren Sinne verstanden worden<sup>11</sup>.

---

1. vgl. auch SPIEGELBERG, Der Aufenthalt Israels in Ägypten 1904, 47, BÖHL, Kanaanäer und Hebräer 1911, 96, KÖNIG, Geschichte<sup>2</sup> 199 f., BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* 1912, 346 ff., SAYCE, *Religion of Ancient Egypt* 1913, 99. 2. vgl. auch Verhandlungen des II. internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte 1905, 141 ff. und Handbuch 227 ff. 3. Altorientalischer und israelitischer Monotheismus 1906. 4. ebd. VII. 5. ebd. 44. 6. Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913, 16 ff., vgl. auch Graf BAUDISSION, Zur Geschichte des Monotheismus bei semitischen Völkern, DLZ 1914, 7 ff., JIRKU, Kommentar 89 f. 7. *God (Assyro-Babylonian)*, ERE VI, 250. Der Artikel von EDELKOOT: *Monotheisme in Assyrie*, NThT 1920, 36 ff. ist mir nicht zugänglich. 8. Adonis und Esmun, 1911, 450 ff. 9. ZDMG 1913, 158. 10. vgl. auch KÖNIG, Geschichte<sup>2</sup> 209, 3. 11. vgl. dazu auch OTTO, Das Heilige 1917. <sup>3</sup> 1919, 93.



Eher könnte die Bezeichnung Gottes als des Höchsten, die sich im Judentum, wie ich schon andeutete, erst in nachexilischer Zeit findet und auch im ältesten Christentum mehrfach vorkommt, aus Syrien entlehnt sein. Freilich mag man zweifelhaft sein, ob sie schon in diesen allgemeinen Teil gehört; sie findet sich nämlich außer bei Lukas und in der Apostelgeschichte nur Mk. 5, 7, wo aber A und Syr<sup>p</sup> ζῶντος lesen, und Hebr. 7, 1, wo sie aus gen. 14, 18 stammt, und wurde deshalb von HARNACK<sup>1</sup> als spezifisch lukanisch bezeichnet. Aber das ist wohl nicht berechtigt; sie dürfte auch bei Markus ursprünglich sein, wurde nun freilich dort, wo sie uns außerhalb des Juden- oder Christentums begegnet, von SCHÜRER<sup>2</sup> und CUMONT<sup>3</sup>, wenigstens zum Teil auch von LIDZBARSKI<sup>4</sup> und WENDLAND<sup>5</sup> auf jüdischen Einfluß zurückgeführt. Indes schon CUMONT<sup>6</sup> wies darauf hin, daß der Name in Syrien auch vorkommt, wo ein solcher Einfluß nicht anzunehmen ist, und ebenso ließen ihn GRUPPE<sup>7</sup>, BOUSSET<sup>8</sup> und Graf BAUDISSIN unabhängig von ihm gebraucht werden. In der Tat wird er auch im Juden- und Christentum fremden Ursprungs sein; kommt er doch dort erst in Gebrauch, als man Jahwe längst nicht mehr nur für den höchsten, sondern den einzigen Gott hielt. Genauer aber wird man den Namen nicht von Marduk oder Ahurō Mazdā entlehnt sein lassen, sondern eher von einer syrischen Gottheit, mit der die Juden wirklich später noch in Berührung kamen.

Endlich wird Gott sowohl bei Markus (14, 61), als an drei Stellen der paulinischen Briefe (II. Kor. 11, 31, Röm. 1, 25. 9, 5 — die andern sind anderer Art) der hochgelobte (εὐλογητός) genannt. Wie BOUSSET<sup>9</sup> zeigte, ist auch das eine Bezeichnung, die schon im Judentum vorkommt und namentlich später üblich geworden ist, sich aber ebenso auf palmyrenischen Inschriften findet. Man könnte also für sie zugleich einen fremden Ursprung annehmen, aber selbstverständlich würde es sich dann nur um die Beförderung einer innerjüdischen Entwicklung handeln, die an sich auch allein zu demselben Ziele geführt hätte und vielleicht geführt hat.

Kehren wir dann noch einmal zu dem biblischen Monotheismus zurück, so konnte er, da er vorher schon ausgebildet war, vom Parsismus, der ja ursprünglich nicht streng dualistisch war, selbstverständlich nur verstärkt werden, und ebenso vom Hellenismus, in dem ja nicht nur einzelne Gottheiten manchmal als die höchsten, sondern geradezu die einzigen bezeichnet wurden. Ja in den Mysterienreligionen werden diese Gottheiten auch als solche der

---

1. Das Magnifikat der Elisabeth (Luk. 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Luk. 1 und 2, SAB 1900, 550. 2. Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὑψιστον, SAB 1897, 200ff. 3. *Hypsistos*, Suppl. à la revue de l'instruction publique en Belgique 1897, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1906, 63ff., Religionen <sup>2</sup> 75f. 148. 292. 4. Balsamem, Ephem. f. semit. Epigr. I, 1902, 243ff. 5. Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 193f. 6. vgl. auch *Jupiter summus exsuperantissimus*, AR 1906, 334, wo übrigens dieser letzte Ausdruck anders erklärt wurde, als in der früheren Veröffentlichung. 7. Mythologie 1603, 7. 1608, 3. 8. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903. <sup>2</sup> 1906, 356f., 591, 2, Hauptprobleme 90. Um die entsprechenden Prädikationen (vgl. NORDEN, Agnostos Theos 143ff.) handelt es sich hier noch nicht. 9. Religion <sup>2</sup> 360, 3.

Liebe geschildert — so sagt z. B. Lucius bei Apulejus, *met.* XI, 25 zu Isis: *tu quidem, sancta et humani generis sospitatrix perpetua, semper fovendis mortalibus munifica, dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis.* Auch in der Philosophie macht sich diese Gottesanschauung geltend; so läßt Cicero *de nat. deor.* I, 44, 124 den Stoiker sagen: *si maxime talis est deus, ut nulla gratia, nulla hominum caritate teneatur, valeat* und führt *de divin.* I, 38, 82 von einem solchen die Worte an: *(dī) sunt benefici generique hominum amici*<sup>1</sup>. So war auch die christliche Predigt von der Liebe Gottes im Hellenismus vorbereitet, ohne doch deshalb von ihm beeinflusst zu sein<sup>2</sup>; das waren vielmehr nur noch gewisse Aussagen über die Einheit Gottes, die zwar nur bei Paulus und in der nachpaulinischen Literatur vorkommen, aber wohl doch zum Schluß schon hier besprochen werden können.

WEINREICH<sup>3</sup> wies gelegentlich darauf hin, daß die Verkupplung von εἰς θεός und εἰς κύριος, wie wir sie I. Kor. 8, 6 finden, nicht in altchristliche Akklamationen übergegangen sei, in denen es immer nur εἰς θεός oder εἰς θεός καὶ Χριστός und ähnlich heiße. „Aber das κύριος εἰς des alten Testaments (*dt.* 6, 4 LXX) ist nicht Schlagwort geworden. Der heidnische Schlachtruf εἰς θεός sollte eben durch den genau entsprechenden christlichen überlöst werden.“ Und PETERSON<sup>4</sup> nannte es „bezeichnend und kaum hinreichend gewürdigt, daß in der ganzen jüdischen Propagandaliteratur, sei es nun in den Sibyllinen, sei es im Ps.-Phokylides oder was man auch immer nennen mag, die Propagandaformel εἰς θεός lautet und nicht etwa, wie es der Sprachgebrauch der LXX doch nahe legte, wie es die Verdolmetschung von *Deut.* 6, 4 zeigte: εἰς κύριος. Diese jüdische Propagandaformel ist es, welche die Christen übernahmen und welche sie u. a. auch als Akklamation innerhalb ihrer Wundererzählungen verwandten.“ An sie könnte also auch Paulus zunächst, indirekt aber an die heidnische Formel angeknüpft haben, und erst recht der Verfasser des Epheserbriefes, den ich von ihm unterscheiden zu müssen glaube, wenn er 4, 5f. ausruft: εἰς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἰς θεός καὶ πατήρ πάντων — ähnlich wie später die Väter auf dem Konzil von Konstantinopel: εἰς θεός, μία πίστις. Auch für I. Tim. 2, 5: εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων könnte eine solche Formel benutzt sein<sup>5</sup>, vielleicht sogar schon für Gal. 3, 20: ὁ θεός εἰς ἓστιν, wo diese Aussage allerdings durch die vorhergehende: ὁ μεσίτης ἐνός οὐκ ἔστιν nahegelegt worden sein könnte — wenn nicht umgekehrt diese durch jene —, oder für Röm. 3, 30:

1. vgl. auch Varro bei Aug., *de civ. dei* VI, 9, 2, Plut., *non posse suav. viv.* 22. 1102D, *de superst.* 6, 167D. Die θεοὶ χρηστοὶ Herod. VIII, 111 und der ἀγαθὸς θεός, wie auf einer in Kos gefundenen Weiheinschrift Nero heißt, sind allerdings zu einzigartig, um verglichen werden zu können. 2. Was O. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* 1895, 225ff. über die Ähnlichkeit zwischen dem christlichen und griechischen Gottesbegriff ausführte, hat er in der 2. Aufl. (1906) selbst weggelassen; es braucht also hier darauf nicht noch einmal eingegangen zu werden. Ziemlich schief urteilte DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, 1894. <sup>2</sup> 1906, 91: „sofern bei Indogermanen die Vorstellung Gottes als des Vaters und der Menschen als seiner Kinder vorherrscht, läßt sich das Christentum als ein Durchbruch indogermanischer Religionsanschauung bei den Semiten bezeichnen.“ 3. *Neue Urkunden zur Sarapisreligion* 1919, 30. 4. *Eis theos* 1920, 38f. 5. vgl. DIBELIUS, *Handbuch* III, 2, 1913, 153.

εἰς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. Natürlich würde es sich dann aber in allen diesen Fällen nur um eine Entlehnung des Ausdrucks handeln.

## b. Die Christologie.

Mag sich Jesus selbst so bezeichnet haben oder erst später so bezeichnet worden sein — die Frage braucht hier nicht entschieden zu werden —, jedenfalls heißt er im neuen Testament Christus, d. h. der Messias. Allerdings wird der Ausdruck im allgemeinen anders als im alten Testament verstanden; trotzdem muß wegen seiner Bedeutung wohl auch hier untersucht werden, ob zunächst diese Vorstellung ursprünglich aus anderen Religionen stammt.

1. Das ist zuerst von GUNKEL<sup>1</sup>, dann von GRESSMANN<sup>2</sup>, E. MEYER<sup>3</sup> und BERTHOLET<sup>4</sup>, in geringerem Umfange auch von SELLIN<sup>5</sup> behauptet worden. Am ausführlichsten hat sich GRESSMANN mit der Frage beschäftigt; ich schließe mich also vorläufig und im allgemeinen an ihn an.

Er zeigte zunächst, daß gewisse alttestamentliche Aussagen, wie über andere israelitische Könige, so über den Messias, namentlich solche, in denen dem einen oder andern die Weltherrschaft verkündigt wird, nur aus einem aus der Fremde stammenden Hofstile zu verstehen sind. Ja er glaubte auf diese Weise auch die wunderbare Geburt des Messias erklären zu können, die er Jes. 7 und Micha 5 geweißt fand. Aber diese Deutung ist wohl zunächst bei der Jesajastelle nicht nötig. Die berühmten Worte in V. 14ff. lassen sich vielmehr so, wie es neuestens GUTHE<sup>6</sup> tat, übersetzen: wenn nun junge Weiber schwanger werden und einen Sohn gebären, werden sie ihn (zwar) Immanuel nennen; er wird (aber) von Dickmilch und Honig leben, bis er lernt, das Böse verwerfen und das Gute erwählen. Denn ehe der Knabe lernt das Böse verwerfen und das Gute erwählen, wird (zwar) zur Öde das Land, vor dessen beiden Königen dir graut, bringt (aber) Jahwe über dich und dein Volk und dein väterliches Haus Tage, wie sie nicht gekommen sind, seitdem Ephraim von Juda abfiel. Und ausführlicher kann man den Abschnitt mit demselben Gewährsmann<sup>7</sup> umschreiben: „übers Jahr etwa — der Prophet bedient sich einer runden Zeitangabe, die jedermann im Orient sofort verstand: soviel Zeit zwischen dem Schwangerwerden und dem Gebären eines Weibes zu verstreichen pflegt — werden Mütter, die einen Sohn zur Welt bringen, diesem den trostreichen und hoffnungsvollen Namen Immanuel geben, d. h. Gott mit uns. Die dunkeln Wolken, die jetzt die Zukunft Judas verdüstern, sind verschwunden; das Unglück ist vorübergezogen, alles atmet wieder auf; zur Erinnerung daran werden die unter so glücklichen Zeichen geborenen Söhne von ihren Müttern — diese pflegten in alter Zeit den Kindern

---

1. Verständnis 24f. 2. Ursprung 250ff., AJTh 1913, 173ff. 3. Die Mosessagen und die Leviten, SAB 1905, 651f., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, 451f. 4. Eschatologie, II. Israelitische und jüdische, RGG II, 1910, 598ff., Messias, ebd. IV, 1913, 324. 5. Der alttestamentliche Prophetismus 1912, 176. 191. 228ff. 6. Die heilige Schrift des alten Testaments<sup>4</sup> I, 1922, 601f. Ich schließe mich auch weiterhin in der Regel an diese Übersetzung an. 7. Jesaja 1907, 27f.



den Namen zu geben (1. Mos. 29, 31—30, 24) — Immanuel genannt. Aber dieser Name wird den Kindern wie ein Hohn anhaften; denn die Meinung der Mütter verwirklicht sich nicht. Ihre Söhne erfreuen sich nicht etwa einer glücklichen Jugend, genießen nicht den Überfluß eines von Gott beschützten und gesegneten Landes, Fleisch, Brot, Früchte und Wein, sondern sie müssen sich mit Milchspeisen und Honig behelfen, d. h. mit solcher Nahrung, die das Land auch ohne menschliche Bebauung liefert.“ An Götterspeise ist also bei Dickmilch und Honig — es heißt **תִּמְאָה וְדָבַשׁ**, nicht, wie sonst immer, **חֶלֶב וְדָבַשׁ** — nicht zu denken<sup>1</sup>, und ebenso wenig ist davon die Rede, daß die Geburt Immanuels die Errettung Israels bewirken würde. Vor allem aber deutet nichts auf eine wunderbare Geburt hin: weder der Ausdruck Zeichen, der sich auf das in V. 14f. Angekündigte im Unterschied von dem V. 16f. (wie 8, 4 allerdings mit **כִּי**) Folgenden bezieht<sup>2</sup>, noch die Beschreibung der Mutter des Kindes, neben der in diesem Zusammenhange ein Vater gar nicht genannt werden konnte, ist auffällig<sup>3</sup>.

Auch Micha 5, 2 — nach GUTHE übrigens ein späterer Zusatz — braucht unter der Gebärenden, der **יֹלְדָה** nicht die Mutter des Messias, der allerdings im Vers vorher in der Gestalt des wiederkommenden David erwartet wird, verstanden zu werden, sondern „bis die Gebärende oder eine, die gebären soll, geboren hat“ kann wieder einfach Zeitbestimmung sein. Und noch weniger ist der Ausdruck Christuswehen (**חֲבָלֵיהֶם מְשִׁיחַ**), der allerdings ursprünglich etwas anderes als die dem Ende vorangehende Drangsal bedeutet haben könnte, gerade auf eine solche Tradition von der Geburt des Messias, wie wir sie allerdings später *ap. 12* vorausgesetzt finden werden, zurückzuführen. Wenn GRESSMANN endlich die sieben Hirten und acht Fürsten, die nach Micha 5, 4 die Assyrer beherrschen sollen, damit zusammenbrachte, daß fünfzehn die Zahl der Istar sei, so hat er diesen Beweis für eine göttliche Mutter des Messias wohl selbst preisgegeben; wenigstens sagte er später zu dem genannten Verse nur: *while usually one shephard is sufficient to tend a flock, the satanic Asshur must have seven or eight princes to rule it with iron scepters*<sup>4</sup>. Aber eben darin liegt seiner Meinung nach: *the Messiah can establish his kingdom only when the satanic powers are subjugated*, und hinter der vorher ausgesprochenen Erwartung der Wiederkehr Davids erkannte er<sup>5</sup> *the older mythological thought of the returning primeval king*. Ja denselben Gedanken, der nun wirklich, wenn er sich von Anfang an mit der messianischen Erwartung verbunden hätte, deren fremden Ursprung beweisen würde, glaubte er schon früher auch anderwärts nachweisen zu können.

So deutete er zunächst Jes. 9, 4: alle Schuhe der im Kriegslärm Beschuhten und die Gewänder, geschleift durch Blut(lachen), werden verbrannt, dem

1. Man braucht V. 15 auch nicht für unecht zu erklären, wie neuestens MEINHOLD, Einführung 166 tat. 2. Auch gegen R. KITTEL, Geschichte <sup>4</sup> II, 459, 3. 3. Wenn GRESSMANN, AJTh 1913, 183 Jesaja von the *queenmother of the Messiah* sprechen ließ, so beruhte das offenbar auf einem Versehen des Übersetzers. 4. Andere Erklärungen siehe bei MARTI, Das Dodekapropheten 1904, 288f., GUTHE, Schrift <sup>4</sup> II, 1923, 61. 5. AJTh 1913, 180f.

Feuer zur Speise — auf die Wiederkehr der goldenen Urzeit, wenngleich er genauer erst später sagte: *the prophet* — GRESSMANN hielt den Abschnitt stets für jesajanisch<sup>1</sup> — *might very well have expected a king who should break the yoke of Judah's enemies, but for what reason should he hope that there would never again be war? This supposes a complete conversion and a change of man and civilization which is not to be explained psychologically by the situation of the contemporary or of the future time.* Und ebenso hatte er schon früher, ebenso wie GUNKEL, auf die Epitheta, die dem Messias beigelegt werden, hingewiesen, zunächst den Titel mächtiger Gott, אֵל גָּבוֹר, zu dem er B. DUHMS<sup>2</sup> Bemerkung zitierte: „wie ein starker El zu denken ist, wie weit seine Kraft reicht, das zeigt ja die Erzählung von dem El von Pniel (gen. 32, 25 ff.) und seinem mißlungenen Angriff auf Jakob, der freilich auch übermenschlich stark ist“. Aber man kann wohl auch den vorhergehenden Satz anführen: „Jesaja bedient sich hier eines volkstümlichen hyperbolischen Ausdrucks, der, in der älteren Zeit ganz unverfänglich (vgl. noch II. Sam. 14, 17. 20), selbst in späterer Zeit seine Analogien hat (Sach. 12, 8).“ Weiterhin אֲבִי-עַד wird wohl in der Tat richtiger, als mit Beute-, mit Ewig Vater übersetzt, aber auch in diesem Falle braucht man nicht mit GRESSMANN an die Bezeichnung Gottes als שֶׁכֶן עַד 57, 15, sondern kann mit MARTI<sup>3</sup> an die Babels als angebliche גְּבֵרַת עַד 47, 7 erinnern, „woraus sich weiter ergibt, daß עַד nicht den Sinn von unendlicher Zeit hat“. Und heißt der Messias endlich Wunderrat, פֶּלֶא יוֹעֵץ, so ist das doch wohl etwas anderes als ein Wundertäter, עוֹשֶׂה פֶּלֶא, wie Jahwe 25, 1 genannt wird; ja an dem Prädikat Friedensfürst könnte nur auffallen, daß es (wie die andern auch) im alten Testament nicht wiederkehrt. Fand GRESSMANN aber jene Epitheta um so bemerkenswerter, als die Propheten *dared to tell the kings their faults in such a manner that they sometimes offend the royalist sensibilities of modern men*<sup>4</sup>, so ist eben zwischen den Königen und dem Messias ein Unterschied, und konnte von diesem wohl auch ein Jesaja im Hofstil reden. Nur dann wäre das unwahrscheinlich, wenn sich der schon angeführte Vers 4 nicht in derselben Weise erklären ließe und wenn andere Stellen noch deutlicher diejenige Anschauung, die GRESSMANN in ihm ausgedrückt fand, wiedergäben.

Er erklärte so zunächst Jes. 11, 6 ff.: dann weilt der Wolf neben dem Lamm, und der Parder lagert neben dem Böcklein, Rind und Löwe weiden zusammen und ein kleiner Knabe leitet sie; Kuh und Bärin befreunden sich, ihre Jungen lagern nebeneinander, und der Löwe nährt sich wie die Rinder von Stroh; der Säugling spielt an der Höhle der Otter, und der Entwöhnte greift mit der Hand nach dem Lager der Otter, womit in der Tat eine Wiederkehr der Zustände im Paradies, wie sie auch Hos. 2, 20 und vielleicht Ezech. 34, 25 erwartet wird, gemeint sein dürfte. Ja wenn die Gerechtigkeit der Endzeit, die auch Jer. 23, 5 f. 33, 14 ff. verheißen wird, Jes. 1, 26 mit der im Anfange בְּתִהְיֶה (בְּתִהְיֶה) verglichen wird, so bemerkte GRESSMANN<sup>5</sup> dazu: *this*

1. vgl. auch GUTHIE, Schrift<sup>4</sup> I, 604. 2. Das Buch Jesaja 1901. <sup>3</sup> 1914, 67. 3. Das Buch Jesaja 1900, 93. 4. AJTh 1913, 189. 5. ebd. 186.

*can be no allusion either to Solomon or to David; for the time of Solomon was, it is true, known by its justice, but it was not 'in the beginning'. We might think the time of David to be the time of commencement, but we nowhere hear of any particular deed of justice of David nor of his counselors. Perhaps we might think of the time of Moses, which often appeared to the prophets an ideal time, but it is only the time of the 'young love' between Jahve and Israel, and therefore important only in a religious sense, never in an ethical or forensic relation. So we have no alternative but to take the words in their proper sense: 'the beginning' is the beginning of the world.* Aber wie es nun auch mit dem Ursprung der Vorstellung vom Paradies stehen mag — ich komme darauf an einer späteren Stelle noch zurück —, jedenfalls ist der Gedanke an seine Wiederkehr vielfach nicht mit der Erwartung des Messias verbunden. Ja, auch der Abschnitt Jes. 11, 1ff. besteht aus zwei schon der Form nach verschiedenen Stücken, in deren ersterem von dem Reis aus dem Stumpf Isais, in deren zweitem dagegen von der Wiederkehr der Zustände im Paradies die Rede ist. Man darf also kaum mit GRESSMANN<sup>1</sup> sagen: „die Gestalt des eschatologischen Königs ist aus inneren Gründen vom Paradies untrennbar“; über sie ist vielmehr mit dem etwaigen fremden Ursprung dieses noch nichts ausgemacht.

GRESSMANN machte allerdings noch einen letzten Grund für seine Theorie von der Herkunft der messianischen Erwartung geltend. In den Psalmen ist oft von einer Himmelfahrt und Thronbesteigung Jahwes die Rede; und sie könnte ursprünglich von einer gottmenschlichen Gestalt ausgesagt worden sein, die sich erst bei der Wanderung nach Israel verdoppelte oder vielmehr zerteilte. Aber GRESSMANN<sup>2</sup> sagte selbst: „da möglicherweise auch heterogene Elemente in der Eschatologie vereinigt sein können, so müssen wir hier auf Sicherheit verzichten“.

Gleichwohl wäre es natürlich möglich, daß der Messias aus der Fremde nach Israel gekommen wäre, wenn auch die „völlige Analogie“ zu ihm, die GRESSMANN früher<sup>3</sup> in der indoarischen Religion, d. h. in der Vorstellung von Yama-Yimō fand, schon deshalb nicht in Betracht kommt, weil dieser, der auch nur im Avesta als König des goldenen Zeitalters erscheint, nirgends am Ende der Tage wiederkommen soll und weil andererseits der Messias, wie wir sahen, ursprünglich nichts mit der Wiederkehr des Paradieses zu tun hat<sup>4</sup>. Ja die Seligkeit, die im Veda allerdings ähnlich wie im alten Testament (und in zahlreichen anderen Quellen) geschildert wird, beginnt doch dort gleich nach dem Tode, hier erst in der Endzeit; vor allem aber ist an einen (wenn auch durch Babylon vermittelten) so frühen Einfluß des Parsismus auf Israel, wie er hier angenommen werden müßte, doch wohl nicht zu denken.

So hat denn auch GRESSMANN selbst diese Theorie stillschweigend aufgegeben, freilich nur, um sie zunächst durch eine erst recht kühne andere zu ersetzen. *The very close connection between the Messiah and David's dynasty*, sagte er jetzt<sup>5</sup>, *teaches us that Israel's messianic hopes got their first stamp in*

1. Ursprung 289. 2. ebd. 301. Noch weniger zwingend ist der von BRÜCKNER, Gott-  
heiland 40 angeführte Grund, daß der Messias mit dem Hauch seiner Lippen den  
Frevler töte; denn das wird auch von anderen angenommen. 3. Ursprung 290. 4. vgl.  
auch EMMET, *Messiah*, ERE VIII, 579. 5. AJTh 1913, 189f.



*Jerusalem or in Judah, because the Northern Israelites were not immediately interested in a Judaic dynasty. So in the first place, our eyes turn to the Canaanitish past of Jerusalem. Unhappily, the tales of this town never having been gathered, we know of its past less than of many other little villages in Northern Israel or in the Negeb. Only by the way, do we hear of Melchizedek, and this very same man causes us to raise the question whether he is thought to be the primeval king. This is likely, for he is made the contemporary of Abraham and not of Joshua or of David (Gen. 14, 18ff.). As Abraham is the ancestor of the Israelites, so Melchizedek may have been the ancestor of Jerusalem's kings or the founder of Jerusalem's dynasty. According to the court-style, the first king must have reigned in the first time, and there is documentary evidence in Ps. 110, 4, where a pre-exilic king of Jerusalem is celebrated in an unusual manner, probably on the day of his succession to the throne. An oracle announces him to be a priest of eternity like Melchizedek. The contemporary ruler is being glorified here as the messianic king of the end-time, Melchizedek being regarded as the demigod-like king of the first time<sup>1</sup>. Daß er gleichwohl als Zeitgenosse Abrahams bezeichnet wird, machte schon GRESSMANN selbst Kopfzerbrechen, wenngleich er es als unbedenklich erklärte; auch daß der Begründer einer Dynastie als König der Urzeit gelte, läßt sich sonst wohl nicht belegen, vor allem aber liegt in den angeführten Psalmworten ja gar nicht, daß Melchizedek wiederkommen sollte. Er wird vielmehr nur erwähnt, weil er auch die weltliche Würde mit der geistlichen verband — ebenso wie der Hasmonäer Simon, auf den der Psalm wohl in Wahrheit geht<sup>2</sup>.*

Wäre die Stelle dagegen so, wie GRESSMANN wollte, zu erklären, so würde sie seiner Meinung nach erst wieder auf babylonische Anschauungen zurückgehen; es fragt sich also, ob diese sonst und tatsächlich etwas, sei es von einer Wiederkehr des Königs der Urzeit, sei es sonst von einem König der Endzeit wissen. GRESSMANN glaubte den Adapa-Mythus, auf den ich im übrigen später noch zurückkomme, so deuten zu dürfen, sofern Anu dem Adapa als Los bestimmte, seine Herrschaft bis in die Zukunft der Tage erstrahlen zu lassen, und Sennacherib sich den zweiten Adapa nannte; aber UNGNAD<sup>3</sup> erklärte jene Stelle in dem sehr schlecht erhaltenen Fragment vielmehr so, daß Anu, durch Eas Fürsprache bewogen, dem Adapa (und seinen Nachkommen), nachdem sich dieser durch seinen Gehorsam gegen jenen die Unsterblichkeit verschert hatte, für alle Zeiten die Weltherrschaft zugesichert habe. Auch wenn Sennacherib sich mit dem weisen Adapa verglich oder als den zweiten weisen Adapa bezeichnete<sup>4</sup>, so liegt darin nicht, daß Adapa in der Endzeit wiederkommen sollte.

Auch im übrigen steht die Sache, wie zuletzt R. KITTEL<sup>5</sup> sagte, „so, daß gerade das Wesentliche fehlt: ein königlicher Gottessohn der Zukunft,

1. vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 273 ff. 2. vgl. zuletzt BERTHOLET, Schrift<sup>4</sup> II, 243 f. 3. Die Religion der Babylonier und Assyrer 1921, 131. 4. vgl. auch KRISTENSEN, *De term „zoon des menschen“*, ThT 1911, 38. 5. Geschichte<sup>4</sup> II, 256, 3; vgl. auch die alttestamentliche Wissenschaft 1910. <sup>4</sup> 1921, 240 ff., Die Religion des Volkes Israel 1921, 88 f., sowie EICHRODT, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel 1920, 147 ff. und endlich NORDEN, Geburt 56.

der ein Reich des Segens und Friedens bringen wird. Wohl heißen Könige ‚Gottessohn‘, aber nicht als Gestalten der Endzeit, sondern als geschichtliche Herrscher der Gegenwart, von deren Regierung man Großes hofft. Wird von kommendem ‚Heil‘ geredet, so ist nicht an das Ende der Tage und die große Umwälzung gedacht, sondern an die nächste Folgezeit im natürlichen Fortgang der Zeiten.“

So vermutete auch GRESSMANN schließlich vielmehr, wie vorher schon E. MEYER, und neuestens NORDEN, ägyptischen Ursprung der Messiaserwartung, indem er sich dafür zunächst auf eine Reihe von Analogien zwischen ägyptischen und israelitischen eschatologischen Vorstellungen berief, von denen hier, soweit das nötig ist, erst später die Rede sein kann. Nur dies gehört hierher, daß, wie im alten Testament von der Mutter Immanuels die Rede sei, so in den Prophezeiungen eines Priesters unter König Snefru von einem Weibe aus Nubien, das den messianischen König gebären werde. Aber ganz abgesehen davon, daß Immanuel nicht der Messias ist<sup>1</sup> und ebenso wenig der ägyptische König, unter dem Amenemhêt I. zu verstehen sein wird, diesen Namen verdient, sagte GRESSMANN<sup>2</sup> selbst: *all these details cannot in themselves prove a dependance of Israelitish prophecy upon Egyptian; for it is possible that in all these cases there is an analogous development.* Den allbeliebten König, der in den Prophezeiungen eines Töpfers unter einem König Amenophis<sup>3</sup> erwartet wird, führte GRESSMANN überhaupt nicht an, und in der Tat deutet bei ihm nichts auf einen König der Endzeit hin. Wenn man aber früher in den sog. Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen eine Wiederkehr des Gottes Re und des verlorenen Paradieses gewissagt fand, so ist das nach der Herausgabe jener durch GARDINER<sup>4</sup> nicht mehr möglich und auch dadurch nicht wahrscheinlich zu machen, daß der regierende König, wie wir noch sehen werden, als Sohn Rê galt — denn das ist etwas anderes. So läßt sich auch damit kein fremder Ursprung der Messiasvorstellung begründen.

2. Mit einem zweiten, aus Deuterocesaja stammenden Messiasnamen, nämlich als Knecht Jahwes, wird Jesus allerdings nur Mt. 12, 18 und *act.* 3, 13. 26. 4, 27. 30 (denn auch hier ist unter *παῖς* der Knecht zu verstehen) bezeichnet<sup>5</sup>, aber das wichtigste unter den Ebed-Jahwe-Liedern, Jes. 53, wird auch von Paulus (Röm. 10, 16), dem Verfasser des ersten Petrusbriefes (2, 22. 24f.) und demjenigen des Johannesevangeliums (12, 38) auf ihn bezogen. Nun handelt es sich zwar in den erstangeführten Stellen nur um einen Ausdruck und an den zuletzt erwähnten um eine Bestätigung der auch sonst vertretenen Deutung des Todes Jesu; trotzdem mag der Ursprung jenes

1. Über Jes. 8, 8 vgl. EMMET, ERE VIII, 572, sowie GUTHE, Schrift<sup>4</sup> I, 603. 2. AJTh 1913, 192; vgl. auch JIRKU, Kommentar 189ff. 3. vgl. GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder 1909, I, 208. 4. *The Admonitions of an Egyptian Sage* 1909; vgl. auch BREASTED, *The Earliest Social Prophet*, AJTh 1910, 114ff., WIEDEMANN, Ägyptische Religion (1906 bis 1909), AR 1910, 350f., Ägyptische Religion (1910—1913), ebd. 1914, 203, im allgemeinen auch GUNKEL, ZDMG 1909, 538 = Reden und Ansätze 139 und die Anzeige RHR 1912, 66, 105f. 5. Über spätere Stellen vgl. BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 56f.

Messiasnamens und der Jes. 53 vorliegenden Auffassung von ihm auch hier untersucht werden.

Es war wieder GUNKEL<sup>1</sup>, der den Ebed Jahwe zuerst auf fremden Ursprung zurückführte, und GRESSMANN, der das am ausführlichsten zu begründen suchte; daneben haben sich noch A. JEREMIAS<sup>2</sup>, BRÜCKNER, MAURENBRECHER<sup>3</sup> und CHEYNE<sup>4</sup> in demselben Sinne ausgesprochen. Schließen wir uns aus dem angegebenen Grunde auch hier an GRESSMANN an, so glaubte er in den Ebed-Jahwe-Liedern zunächst manche andere fremden Elemente nachweisen zu können, die doch für den Ebed Jahwe und die Auffassung von seinem Leiden nichts beweisen würden. Dann deutete er den Ebed teils auf das Volk Israel, teils aber auf ein Individuum — ich habe mich von dieser letzteren Notwendigkeit nicht überzeugen können<sup>5</sup>. Ja, wenn GRESSMANN Jes. 53 wegen der Unklarheiten des Kapitels, die doch wohl nicht größer als anderwärts sind, ein Kultlied auf den Tod eines Gottes, der auch schon Ebed (oder gar Ebed-Jahwe) geheißten habe, benutzt fand, so bezeichnete er es selbst als notwendig, daß diesem Tode Sühn- und Opfercharakter zugeschrieben worden sei. Aber das läßt sich doch mit der von GRESSMANN angezogenen Theorie von HUBERT und MAUSS<sup>6</sup>, das Opfertier werde durch die Opferweihe zu gottheitlicher Kraft gesteigert — eine Theorie übrigens, die auch HUBERT und MAUSS nicht genügte —, noch längst nicht beweisen und ist uns auch sonst von vorderasiatischen Vegetationsgöttern, an deren einen doch bei dem angeblich heidnischen Ebed zu denken wäre, schlechterdings nicht bezeugt<sup>7</sup>. So hilft es auch nichts, wenn Sach. 12, 11 die künftige Klage des Hauses Davids und der Bewohner Jerusalems um den, den sie durchbohrt haben (vgl. auch *ap.* 1, 7), mit der Klage um Hadad-Rimmon im Tale von Megiddo verglichen wird; im Gegenteil, dieser Vergleich mit der Klage um einen Vegetationsgott (denn als solcher wird Hadad-Rimmon aufzufassen sein<sup>8</sup>) zeigt wohl, daß bei der künftigen Klage des Hauses Davids nicht an etwas Ähnliches, sondern — trotz der von GRESSMANN geltend gemachten Bedenken — an die Klage um einen geschichtlichen Märtyrer zu denken ist<sup>9</sup>. Ob ein Vegetationsgott nicht doch später auf die Christologie eingewirkt hat, werden wir seinerzeit zu untersuchen haben; jetzt müssen wir uns — und zwar wieder ausführlicher — mit der Frage nach dem Ursprung eines dritten aus dem Judentum stammenden Messiasnamens, des Namens Menschensohn, befassen.

1. vgl. auch seinen Artikel Knecht Jahves, RGG III, 1543. 2. Das alte Testament<sup>3</sup> 605. 3. Von Nazareth nach Golgatha 57ff. 4. *The Mines of Isaiah re-explored* 1912, 31, 56; vgl. auch LEIPOLDT, Sterbende und auferstehende Götter 1923, 56. 5. vgl. zuletzt BUDDE, Schrift<sup>4</sup> I, 655f. 688f., NOWACK, ThLZ 1921, 290f. 1922, 191f. gegen MOWINCKEL, Der Knecht Jahwäs 1921 und GUNKEL, Ein Vorläufer Jesu 1921, sowie *implicite* FISCHER, Wer ist der Ebed in den Perikopen Is. 42, 1—7, 49, 1—9a, 50, 4—9, 52, 13—53, 12? 1922. 6. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, L'année sociologique* 1899, 2, 71. 118. 7. Auf die berühmte, aber für unsern Zweck doch wohl viel zu späte Stelle bei Firm. Mat., *de err. prof. rel.* 22 komme ich später zu sprechen. 8. Anders, aber, da es sich um eine Klage handelt, nicht wahrscheinlicher, DÖLGER, IXΘΥΣ II, 243f. 9. vgl. darüber zuletzt E. MEYER, Ursprung II, 5, 2. Gegen die Erklärung des Ebed auch BERTHOLET, AJTh 1916, 10.



3. Er findet sich bekanntlich in den Evangelien und der Apostelgeschichte, war aber wohl auch Paulus sowie dem Verfasser des Hebräer- und Epheserbriefes bekannt, sofern sie alle (I. Kor. 15, 27, Hebr. 2, 6ff., Eph. 1, 22) Ps. 8, in dem vom  $\text{ἰσχυρῶς}$  oder  $\text{υἱὸς ἀνθρώπου}$  die Rede ist, auf Jesus beziehen. Ja, wenn  $\text{υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου}$  von Haus aus dasselbe wie  $\text{ἄνθρωπος}$  ist, so müssen vielleicht auch zwei andere Stellen in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur, in denen Jesus, ohne daß das der Zusammenhang verlangt, Mensch genannt wird, in derselben Weise erklärt werden. Die erste von ihnen ist Röm. 5, 15, wo Paulus, nachdem er V. 12 gesagt hat:  $\text{ὥςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν}$ , und nachdem er sich dann unterbrochen und den ersten Satz mit den Worten wieder aufgenommen hat:  $\text{εἰ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον}$ , mit den Worten fortfährt:  $\text{πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευεν}$ . Den meisten Exegeten ist freilich hier nichts aufgefallen, und LIETZMANN<sup>1</sup>, dem es anders ging, sagte,  $\text{ἀνθρώπου}$  sei wegen Adams hinzugesetzt; aber dann hätte es doch eigentlich eben auch hinter dem ersten  $\text{τοῦ ἑνός}$  stehen müssen und nicht umgekehrt nur hinter dem zweiten. Und merkwürdiger noch ist es vielleicht, wenn an der schon (S. 61) angeführten Stelle I. Tim. 2, 5 gesagt wird:  $\text{εἷς θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς}$  — oder will man mit von SODEN<sup>2</sup> erklären: „daß Jesus Mensch war, wird als Garantie dafür betrachtet, daß sein Werk auch allem, was Mensch ist, zgedacht ist und zugute kommen kann“? Nach dem unmittelbar Vorhergehenden könnte man wohl eher mit BÖHLIG<sup>3</sup> meinen, Christus heiße so, weil zwischen Gott und Menschen nur ein Mensch vermitteln könnte, aber auch das ist zweifelhaft. Kurz, das Prädikat bleibt wohl auffällig und erklärt sich am einfachsten als ein Jesus auch sonst begelegter Titel, auf den (um zunächst nicht über das neue Testament hinauszugehen) auch noch seine Bezeichnung als  $\text{ὁμοίος υἱὸς ἀνθρώπου}$  ap. 1, 13 (vgl. auch V. 7) hinweist.

Zugleich aber ergibt sich aus diesen letzteren beiden Stellen und dem Wort Mk. 14, 62 und Par. ( $\text{ὁψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ}$ ), daß der Name mit Dan. 7, 13 zusammenhängt und daß also andere Deutungen desselben, wie sie auch in den letzten Jahren wieder versucht worden sind<sup>4</sup>, unmöglich sein dürften.

Wenn zunächst BADHAM<sup>5</sup> seine Meinung über den Titel selbst in die Worte zusammenfaßte: *Second Adam or 'Saviour' was the meaning which attached to the term when the synoptic gospels were written: but their whole tenour forbids our supposing that such an exalted meaning was immediately apparent to the first auditors . . . It was as a son of Adam, one like themselves, that our Lord first addressed the fishermen in that court-yard at Capernaum*, so spricht

1. Handbuch<sup>2</sup> III, 1, 60. 2. Handcommentar zum Neuen Testament III, 1, 1891, 226.  
3. Geisteskultur 94, 5. 4. Über frühere vgl. FEINE, Theologie des Neuen Testaments 1910. <sup>4</sup> 1921, 57, WEINEL, Biblische Theologie des Neuen Testaments 1911. <sup>3</sup> 1921, 218f.  
5. *The Title 'Son of Man'*, ThT 1911, 448.

gegen diese Erklärung noch besonders der bei ihr gemachte Unterschied einer früheren und späteren Bedeutung des Titels, auf den doch in unseren Quellen nichts hinweist.

Weiterhin, VÖLTER<sup>1</sup> glaubte aus dem Wort Jesu gegenüber Zachäus Lk. 19, 10, das er im Unterschied von zahlreichen anderen Stellen, weil die Erzählung in derjenigen von der Berufung des Levi-Matthäus eine Parallele habe, für geschichtlich hielt: der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, das verloren ist — schließen zu können, daß Jesus sich so im Sinne Ezechiels, der in derselben Weise von sich rede, genannt habe, und fand das durch andere Worte Jesu, die an diesen Propheten erinnerten, bestätigt. Aber neben ihnen stehen doch sehr viele, die sich nicht so erklären und auch erklärt werden müßten — möchten sie immerhin nicht geschichtlich sein.

Endlich KUHNERT<sup>2</sup> wollte — bei der aramäischen Form der den Synoptikern zugrunde liegenden Überlieferung von vornherein mit Unrecht — den Namen Menschensohn aus dem Griechischen erklären, indem er ihn Wohltäter, Retter, Erlöser des Menschen deutete und mit Ausdrücken wie *ὁὸς πόλεως, δήμου, φυλῆς* usw. verglich. Aber ganz abgesehen davon, daß diese immer Sohn einer Vielheit von Menschen bedeuten, bleiben so wieder zahlreiche neutestamentliche Stellen unberücksichtigt und wird zwar nicht übersehen, aber doch auch nicht genügend beachtet, daß einige von diesen mit Dan. 7, 13 zusammenhängen.

Trotzdem ist das nun nicht so zu verstehen, als ob, wie es merkwürdigerweise später auch BOUSSET<sup>3</sup> noch für möglich hielt, der Ausdruck, der sich für den Messias ja auch im äthiopischen Henoch (46, 2ff. 48, 3. 62, 5. 7. 9. 14. 63, 11. 69, 26ff. 70, 1. 71, 14. 17) und im vierten Buch Esra (13, 3ff.) findet, aus der Danielstelle, an der unter dem Menschensohn das Volk der Heiligen zu verstehen ist, durch ein Mißverständnis entstanden wäre. Denn ganz abgesehen davon, daß das, da der Verfasser des Buches Daniel deutlich seine Meinung sagt, ein sehr merkwürdiges Mißverständnis wäre, ist das auch noch aus zwei besonderen Gründen unmöglich. Einmal ist ein Menschensohn, kommend mit den Wolken des Himmels, doch ein sehr unpassendes Bild für ein Volk, das auf Erden lebt; der Ausdruck wird also ursprünglich einen andern Sinn haben — ebenso wie (ich komme darauf später noch zu sprechen) die vier Tiere, die bei Daniel auf die vier Weltreiche gedeutet werden. Zum andern aber werden bei Henoch und im vierten Esra vom Menschensohn Dinge ausgesagt, die bei Daniel gar nicht standen, namentlich, daß er präexistent sei und (wenn das aus dem Kommen mit den Wolken des Himmels hätte geschlossen werden können) daß er das Gericht vollziehen würde. So ist die spätere Vorstellung vom Menschensohn aus Daniel nicht entstanden, sondern liegt bei ihm eher schon zugrunde.

---

1. Jesus der Menschensohn oder das Berufsbewußtsein Jesu 1914, *Opmerkingen tot de menschenzoonkweslie*, ThT 1914, 379ff., Die Menschensohnfrage neu untersucht 1916. 2. 'Ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ZNW 1918, 165ff. 3. Anders Religion<sup>2</sup> 306ff., Hauptprobleme 196. Am ausführlichsten hat diese Anschauung wieder GRESSMANN begründet und HERTLEIN, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium 1911 bestritten, dies aber ohne Erfolg.

Aber der neutestamentliche Sprachgebrauch erklärt sich auch aus ihr noch nicht; denn bei den Synoptikern wird dem Menschensohn weder Präexistenz noch anfänglich das Gericht zugeschrieben. BOUSSET<sup>1</sup> wollte zwar evtl. das dunkle Wort Lk. 10, 18: ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen — als „Andeutung auf ein Erlebnis des Präexistenten beziehen“, aber das geht doch kaum an, und noch weniger lassen sich andere Worte so deuten. Von dem Dogma vom Weltrichtertum Jesu dagegen sagte BOUSSET<sup>2</sup> sehr richtig, daß wir es in der evangelischen Überlieferung vor unseren Augen wachsen sehen. „Erst wird er (und zwar wenigstens bei Lukas unter dem Namen des Menschensohnes) der Zeuge im Weltgericht vor Gottes Thron gegenüber seinen Verleugnern und Bekennern (Mt. 10, 32f., vgl. Lk. 12, 8); dann rechnet er selbst (und zwar wieder als Menschensohn) in der Herrlichkeit seines Vaters, umgeben von seinen Engeln, mit seinen Verleugnern ab (Mk. 8, 38); dann wird er (d. h. der Menschensohn) der Weltrichter überhaupt, der einem jeden vergilt nach seinem Tun (Mt. 16, 27, vgl. Lk. 21, 36). Endlich zeichnet der Evangelist Matthäus im Gleichnis das Kolossalgemälde von dem Menschensohn, der sich auf dem Throne seiner Herrlichkeit niederläßt, um die gesamten Völkerscharen zu scheiden wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet.“ Aber von Anfang an und überall ist das eben auch dort, wo dieser Ausdruck gebraucht wird, nicht die Meinung — sei es nun, daß Jesus selbst oder seine Gemeinde sich scheute, auch jene Seiten des Menschensohnbegriffes aus dem Judentum herüberzunehmen, oder daß er oder sie einen anderen Begriff desselben zugrunde legten. Denn darauf deutet auch sonst manches hin.

Zwar manche Stellen, namentlich die einzige in der Apostelgeschichte, an der der Ausdruck vorkommt, das Wort des sterbenden Stephanus 7, 56: siehe, ich schaue die Himmel geöffnet und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehen, sowie die Stellen bei Johannes (1, 51. 3, 13f. 5, 27. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31) lassen sich in der Tat aus dem Menschensohnbegriff des Judentums erklären, ebenso wie die zuerst bei Paulus nachweisbare Vorstellung von der Präexistenz Jesu aus der Anwendung jenes auf ihn entstanden sein könnte. Auch das paßt dazu, daß der Herrenbruder Jakobus nach Hegesipp (bei Euseb., *h. e.* II, 23, 12) gesagt haben soll: τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, und daß der Auferstandene selbst nach dem Hebräerevangelium (bei Hieron., *de vir. ill.* 2) seinem Bruder zugeredet hätte: *frater mi comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus*. Aber schon, daß nicht nur bei Johannes von der „Erhöhung“, sondern auch bei den Synoptikern wiederholt (Mk. 8, 31. 9, 12. 31. 10, 33 und Par.) von dem bevorstehenden Leiden des Menschensohnes sowie einmal (Mt. 8, 20, Lk. 9, 59) davon, daß der Menschensohn nicht habe, wo er sein Haupt hinlege, die Rede ist, versteht sich vielleicht nicht mehr aus paradoxer Anwendung jenes Begriffs, geschweige denn die zahlreichen anderen

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 16. 2. ebd. 15; vgl. auch ALTHAUS, Unser Herr Jesus, NKIZ 1915, 452. 542.



Stellen, auf die neuestens wieder REITZENSTEIN<sup>1</sup> hingewiesen hat. In gewisser Weise im Gegensatz zu dem letztangeführten Wort heißt es Mt. 11, 19, Lk. 7, 34: der Menschensohn aß und trank — und kann man das wirklich so erklären, wie es BADHAM<sup>2</sup> versuchte: *it was fitting that the second Adam should restore the liberty and bridal joy of Paradise: 'Of every tree of the garden thou mayest freely eat'*? Auch das Wort Mt. 12, 32, Lk. 12, 10: wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, es wird ihm vergeben werden; wer aber gegen den heiligen Geist spricht, dem wird es nicht vergeben werden, weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt — ist doch wohl kaum mit BOUSSET so zu erklären, daß man zwar nicht den gegenwärtig in der Gemeinde wirksamen Wundergeist, aber den fernen, im Himmel weilenden Menschensohn lästern dürfe; denn dieser wird doch sonst ganz anders beurteilt, sondern weist auf eine andere Auffassung vom Menschensohn hin. Und wenn es endlich Mk. 10, 45, Mt. 20, 28 heißt: der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für viele, so erinnert umgekehrt nichts an den künftig wiederkommenden Messias. So läßt sich also der Gebrauch des Menschensohntitels bei den Synoptikern nicht durchweg erklären, der Name muß auch noch in einem andern Sinne üblich gewesen sein — worauf ja übrigens vielleicht auch hinweist, daß bei Henoch (71, 14) dieser selbst als Menschensohn bezeichnet wird. Aber immerhin können wir zunächst jenen Menschensohnbegriff, wie er zuerst bei Daniel vorausgesetzt wird, auf seinen Ursprung untersuchen.

Mehrere Gelehrte, namentlich N. SCHMIDT<sup>3</sup>, GRILL<sup>4</sup>, VÖLTER<sup>5</sup>, CHEYNE<sup>6</sup>, PORTER<sup>7</sup>, GRESSMANN, BOUSSET<sup>8</sup> und BERTHOLET<sup>9</sup>, suchten zu zeigen, daß mit ihm ursprünglich oder zunächst ein Engelwesen gemeint war. Aber wenn Dan. 8, 15 Gabriel als einer, der das Aussehen eines Mannes hat, beschrieben wird, so ist das doch zunächst einmal, wie auch GRESSMANN zugab, nichts Ungewöhnliches und hier noch deshalb besonders natürlich, weil vorher von Tieren die Rede gewesen war. Heißt er dann 9, 21 Mensch Gabriel, so weist das eben auf 8, 15 zurück, ja der Verfasser setzt selbst hinzu:

---

1. Erlösungsmysterium 118: „wohl verbinden sich damit eschatologische Vorstellungen, und auch von ihnen abgesehen, wird eine übermenschliche *ἐξουσία* vorausgesetzt, aber daneben tritt doch schon in der Evangelienquelle Q die Vorstellung des in Niedrigkeit als Fremdling über die Erde wallenden Trägers der Botschaft“, Iranischer Erlösungsglaube, ZNW 1922, 21: „so zeigen auch unsere Evangelien, besonders die Quelle Q, die Selbstbezeichnung als barnäscha auch in Stellen, welche Jesu irdisches Los schildern oder der Erwartung, daß die Feinde ihn in ihre Gewalt bekommen werden, Ausdruck geben“, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, HZ 1922, 126, 46, 1: „wenn der Menschensohn nicht hat, wo er sein Haupt hinlegen soll, wenn er Macht hat, Sünde zu vergeben, oder Herr auch über den Sabbat ist, so ist die Erklärung: ‚der, welcher nach seinem irdischen Leben mit den Wolken des Himmels als Richter kommen wird‘, gezwungen, ja unpassend“. 2. ThT 1911, 409. 3. *The Son of Man in the Book of Daniel*, JBL 1900, 22ff., *Son of Man*, EB IV, 1903, 4710. 4. Untersuchungen I, 50ff. 5. Der Menschensohn in Dan. 7, 13, ZNW 1902, 173f. 6. *Bible Problems* 215ff. 7. *The Message of the Apocalyptic Writers* 1905, 131ff. 8. Hauptprobleme 177, 1. 9. Daniel 51, Danielbuch, RGG I, 1909. 1965f., Menschensohn im Alten Testament und Judentum, ebd. IV, 1913, 296.

den ich zuvor im Gesicht gesehen hatte. Weiter die Beschreibung des Menschensohnes Hen. 46, 1: sein Antlitz war voll Anmut gleich dem eines von den heiligen Engeln — ist einfach wie die entsprechende Bemerkung über David I. Sam. 29, 9 oder Stephanus *act.* 6, 15 zu beurteilen, und wenn dem Menschensohn im Henoch und ebenso im IV. Esra göttliche Funktionen beigelegt werden, so beweist das doch nichts für jene besondere Vorstellung.

So dachten schon einige von den Genannten an einen eigentlichen Gott, der hier zugrunde liege, GUNKEL<sup>1</sup>, ZIMMERN<sup>2</sup>, vorübergehend auch BOUSSET<sup>3</sup>, A. JEREMIAS<sup>4</sup> und H. SCHMIDT<sup>5</sup> genauer an einen Gestirngott. Aber wenn schon der Mensch IV. Esra 13, 3. 25. 51 aus dem Herzen des Meeres aufsteigt, so erklärte das doch auch GRESSMANN<sup>6</sup> für nicht beweisend. „Das Aufsteigen aus dem Meere, das nur einmal erwähnt ist und nicht ganz mit dem Fliegen auf den Wolken sich reimen läßt, würde sich auch erklären, wenn dieser Zug sekundär und erst von den Tieren (Dan. 7, 2f.) entlehnt ist, die durch vier Winde aus dem großen Meere aufgestört werden.“ Ja, wenn ZIMMERN und BERTHOLET noch spezieller an den Überwinder des Labbu<sup>7</sup> erinnerten, so heißt es von diesem doch vielmehr: er ließ Gewölk aufsteigen, erregte einen Süd Sturm; er kommt also nicht selbst aus dem Meere oder auf den Wolken des Himmels. Und wenn Tišhu, den JENSEN<sup>8</sup> unter dem siegreichen Gott versteht, nach ihm einmal als *ramku*, Gewaschener bezeichnet wird, „und ein Synonym dieses Wortes ist *paschischu*, das einen ‚Gesalbten‘ bezeichnet“, so heißt so der Menschensohn doch weder Dan. 7 noch IV. Esr. 13.

Auf einen Gott wird sich also der Menschensohn zunächst im Judentum nicht zurückführen lassen; ja auch der Name weist doch vielmehr auf einen Menschen hin. Nicht zwar den Idealmenschen Platos — mochte auch KALZHOFF<sup>9</sup> behaupten: „der himmlische Mensch, als der der Messias nachher auch durchweg im Neuen Testament auftritt, ist unbedingt aus der Ideenwelt Platos zu erklären; er ist der urbildliche, der Idealmensch, der aus der unsichtbaren oberen Welt in diese niedere Welt der Sichtbarkeit herabkommt, um in ihr eine ewige Herrschaft aufzurichten“. Und auch an den indischen Purusha möchte ich trotz GRILL, N. SCHMIDT, O. PFLEIDERER<sup>10</sup>, A. DREWS<sup>11</sup>, BOUSSET und REITZENSTEIN schon aus den oben (S. 48ff.) angeführten allgemeinen Gründen nicht erinnern; ist doch außerdem nirgends davon die Rede, daß er, wie der jüdische Menschensohn, in der Endzeit erscheinen sollte. Wohl aber wird im neuen Testament ein solcher letzter Mensch dem ersten entgegengesetzt und anderwärts sogar aus ihm erklärt.

Paulus sagt I. Kor. 15, 45, nachdem er von dem pneumatischen Leib, der aus dem psychischen entstehen soll — ich komme auf die Stelle später noch zurück —, gesprochen hat: so steht auch geschrieben: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα

1. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900, II, 397 u. 2. Keil-inschriften<sup>3</sup> 392. 3. Religion<sup>2</sup> 303, 1. 4. Babylonisches 41. 5. Jona 1907, 184ff. 6. Ursprung 354. Damit war im voraus die spätere Theorie GRESSMANNs (Pr 1916, 506ff. und ZKG 1923, 177f.) widerlegt. 7. vgl. denselben, Texte I, 31f. 8. Gilgamesch-Epos I, 201, vgl. 845. 9. Entstehung 76. 10. Christusbild 24f. 11. Christus-mythe I, 53.

ζωοποιεῖν. Geschrieben steht *gen.* 2, 7 ja nur das erste (וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה); aber Paulus bzw. der Kreis, von dem er abhängig ist, muß auch das zweite darin gefunden und, da er von dem letzten Adam redet, diesen Menschen irgendwie mit dem ersten Adam in Verbindung gebracht haben. Deutlicher noch wird das durch das dann Folgende. Sagt Paulus nämlich hier (*V.* 46f.): aber zuerst kam nicht das Pneumatische, sondern das Psychische, dann erst das Pneumatische; der erste Mensch war von der Erde und irdisch, der zweite ist vom Himmel, so versteht man das, da es mit seiner eigenen Anschauung übereinstimmt, nur, wenn es von anderer Seite bestritten war, wenn in anderen Kreisen das Pneumatische, der Mensch vom Himmel, für das Erste und das Psychische, der Mensch von der Erde, als das Zweite angesehen wurde. Und in der Tat sagt Philo *leg. alleg.* I, 31 ebenfalls zu *gen.* 2, 7: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήινος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γερονῶς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήινος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη κτλ. (vgl. auch *de opif. mundi* 134), er findet also den himmlischen Menschen in *gen.* 1 geschildert und hält ihn mithin für den ersten, dagegen den irdischen, der in *gen.* 2 geschildert werde, für den zweiten. Paulus dreht das Zeitverhältnis beider um, aber ursprünglich wird sein letzter Adam der erste pneumatische oder himmlische Mensch gewesen sein, der nach ihm am Ende wiederkommen soll<sup>1</sup>.

Ja, von den Ebioniten sagt Epiphanius *haer.* 30, 3, 3: τινὲς ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν λέγουσιν εἶναι τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ ἐμψυχθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας, und von dem Judenchristen Symmachus und seinem Anhang hat uns Victorinus Rhetor (*Migne*, *PL* VIII, 1155) die Notiz aufbewahrt: *dicunt eum ipsum Adam esse et esse animam generalem*. Das werden auch nicht, wie BOUSSET<sup>2</sup> meinte, gnostisierende Weiterbildungen des Glaubens der urchristlichen Gemeinde an Jesus als den Messiasmenschensohn sein; denn bei ihm deutet ja nichts mehr auf Adam hin; vielmehr möchte ich darin einen Beweis dafür sehen, daß auch später noch im Judentum die Erwartung einer Wiederkehr Adams in dem Messias (hier und da in Verbindung mit dem Glauben an seine Wiederscheinung in den Propheten, von der wir in der pseudoklementinischen Literatur lesen) vorhanden war.

In der Tat wird Adam, wie GUNKEL<sup>3</sup> und TENNANT<sup>4</sup> gezeigt haben, schon im alten Testament hier und da als ein übermenschliches Wesen aufgefaßt. Wenn nämlich *Ez.* 28, 13f. zu dem König von Tyrus gesagt wird: in Eden, dem Gottesgarten, warst du, allerlei Edelsteine waren deine Decke, so muß auch dies, das ja auf den König von Tyrus nicht paßt, von dem ersten Menschen erzählt worden sein. Aber das führt noch nicht über einen bloßen Menschen hinaus, um so mehr, wenn *Hiob* 15, 7ff. *Hiob* gefragt wird: bist

1. vgl. zuletzt REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 107ff. 2. *Kyrios Christos* <sup>2</sup> 21. 3. Schöpfung 148. 4. *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin* 1903, 61ff.; vgl. auch BOUSSET, *Religion* <sup>2</sup> 405, dessen Verweisung auf *Spr.* 30, 4 mir aber nicht einleuchtet.



du als der erste der Menschen geboren und noch vor den Hügeln hervorgebracht? hörst du im Rate Gottes zu und reiße die Weisheit an dich? — denn auch das scheint zunächst von dem ersten Menschen erzählt worden zu sein<sup>1</sup>. Dann wird er im slawischen Henochbuch 30, 6ff. als ein zweiter Engel geschildert, und in dem Leben Adams 13ff. wird erzählt, daß er von allen Engeln angebetet worden sei; ja in der späteren Literatur wird dies noch weiter ausgeführt<sup>2</sup>. Aber ohne fremde Einflüsse wird das Alles nicht geschehen sein, und erst recht erklärt es sich nur aus solchen, daß, wie wir sahen, hier und da an eine Wiederkunft Adams gedacht wurde.

Wenn freilich GUNKEL, ZIMMERN<sup>3</sup>, JASTROW<sup>4</sup>, HOMMEL<sup>5</sup>, WINCKLER<sup>6</sup>, A. WÜNSCH<sup>7</sup>, BÖKLEN<sup>8</sup> und KRISTENSEN wieder auf den babylonischen Adapa verwiesen, so sahen wir schon oben (S. 66), daß dieser noch nicht als Urmensch erwiesen sei und daß wir ebensowenig etwas von seiner Wiedkehr in der Endzeit wissen. Um so verdienstvoller war es, daß REITZENSTEIN<sup>9</sup> unter dem Beifall von WENDLAND<sup>10</sup>, BOUSSET<sup>11</sup>, GRUPPE<sup>12</sup> und PARMENTIER<sup>13</sup> zeigte, daß die Perser nach verschiedenen späteren Nachrichten den Urmenschen verehrt hätten. Aber entscheidend ist erst, daß nach Bund. 30, 7 in der Endzeit zuerst die Gebeine der Urmenschen, nämlich des Gayomart und dann des Mašya und der Mašyoi sich erheben sollen; denn wenn sie auch nur irdische Urmenschen sind, so kann etwas Ähnliches doch leicht auch von dem übermenschlichen Urmenschen angenommen worden sein. Ja, wie neuestens wieder REITZENSTEIN<sup>14</sup> gezeigt hat, bestand diese Erwartung im Mandäismus tatsächlich, und bei dem Gegensatz der schon oben (S. 45f.) erwähnten Apokalypse gegen das Christentum läßt sich jene Erwartung nicht auf dieses, sondern nur auf den Parsismus zurückführen, ist also im Grunde noch älter. Ja, sie könnte auch deshalb zumal auf die Synoptiker eingewirkt haben, weil, wie wir auch schon sahen, hier von Enōš-Uthra Ähnliches wie in den Evangelien von dem Menschensohn Jesus ausgesagt wird, nämlich, daß er die Kranken heilen würde usw. Als sicher dürfte man freilich einen solchen Einfluß des Mandäismus wohl nur annehmen, wenn er sich auch sonst nachweisen ließe; zunächst bleibt es, zumal in ihm der Ausdruck Menschensohn nicht vorkommt, vorsichtiger, an ähnliche, in der Umgebung des ältesten Christentums vorhandene Spekulationen zu denken, wie sie bei ihrem Zusammenhange mit dem Parsismus ja schon vor dem eigentlichen Mandäismus existiert haben müssen<sup>15</sup>.

---

1. vgl. auch KRISTENSEN, ThT 1911, 26f., REITZENSTEIN, Buch 48. 2. vgl. BOUSSET, Religion<sup>2</sup> 405, Hauptprobleme 197ff. 3. bei GUNKEL, Schöpfung 148, 3. 151, AR 1899, 165ff., Keilinschriften<sup>3</sup> 520ff. 4. *The Religion of Babylonia and Assyria* 1898, 551ff. 5. *The Apocryphical Origin of the Expression 'Son of Man'*, ExpT 11, 1900, 341ff. 6. *Altorientalische Forschungen* III, 1905, 296ff. 7. Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares 1906, 72ff. 8. Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung 1907, 41. 9. Fragen 96, Poimandres 81ff., Mysterienreligionen<sup>2</sup> 71, Erlösungsmysterium 120. 10. BPhW 1902, 1324. 11. GGA 1905, 697ff., Hauptprobleme 183ff. 12. *Mythologie* 1621, 1. 13. *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Philarque* 1913, 27, 1; vgl. auch GÜNTERT, Der arische Weltkönig und Heiland 1923, 330. 14. Buch 23ff.; vgl. auch Mysterienreligionen<sup>2</sup> 201. 15. Daß dagegen die Lehre von den beiden Menschen bei Paulus nicht auf diese Weise zu erklären ist, dürfte gegenüber REITZENSTEIN, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 198ff. das oben Ausgeführte gezeigt haben.

4. Ein weiterer Name, den Jesus in den meisten neutestamentlichen Schriften führt, der Name Sohn Gottes, war im Unterschied von den bisher besprochenen im Judentum wohl noch nicht üblich. Allerdings wandte gegen Bousset<sup>1</sup> Hinweis auf die Nichtursprünglichkeit der betreffenden Stelle beim äthiopischen Henoch (105, 2) und im IV. Esra (7, 28f. 13, 32. 37. 52. 14, 9) und auf die Äußerung des Celsus (bei Orig., *c. Cels.* I, 49), ein Jude dürfe nicht sagen, ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἦξιν θεοῦ υἱόν, sondern vielmehr ὅτι ἦξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, WERNLE<sup>2</sup> ein: „mir kommt diese Zurückhaltung der späteren jüdischen Literatur mit dem Titel Sohn Gottes auch nicht eine Spur sonderbar vor, wenn (man vergleiche vor allem das Johannesevangelium) dieser Titel einmal die Lieblingsbezeichnung der verhaßten Christen geworden war“. Aber Bousset<sup>3</sup> zeigte, daß sie doch einen tieferliegenden Grund gehabt haben dürfte: „denn bei näherer Überlegung sehen wir deutlich, daß der Titel ‚der Sohn Gottes‘ dem Empfinden alttestamentlicher Frömmigkeit überhaupt nicht entspricht. Er hat einen viel zu mythischen Klang, der mit dem starren Monotheismus des Alten Testaments in Widerspruch steht. Wenn im Alten Testament schlechthin von Gottessöhnen die Rede ist, so sind damit überweltliche Wesen gemeint, und ist es ein Nachklang primitiver mythischer Auffassung, der gerade dem späteren Judentum ganz fremd geworden ist. Es ist charakteristisch, daß die LXX hier fast überall mit ἄγγελοι θεοῦ übersetzen. Israel bekommt in gehobener bildlicher Rede (in der Ansprache) den Ehrentitel ‚Sohn (Gottes)‘, die Israeliten ‚Söhne Gottes‘, aber die Fälle sind selten. Nie kommt die Bezeichnung etwa in einfacher Erzählung vor. Besonders charakteristisch ist es, daß auch der König bzw. der messianische König niemals im Alten Testament den feierlichen Titel ‚der Sohn Gottes‘ bekommt. Es heißt wohl in der Ansprache Ps. 2, 7: ‚du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt‘. Oder es wird vom König gesagt Ps. 89, 27: ‚er wird mich rufen, mein Vater bist du‘ (vgl. II. Sam. 7, 14). Aber wenn das ‚Küsst den Sohn‘ Ps. 2, 12 wirklich im Text gesichert stände, so würde dieser objektive Gebrauch des Titels im ganzen Alten Testament einzig dastehen. Es ist aber jetzt wohl allgemein zugestanden, daß wir es hier mit einem verderbten Text zu tun haben. Es ist in der Tat ein weiter Weg von der gehobenen dichterischen Anrede ‚du bist mein Sohn‘ bis zu dem einfachen Titel ‚der Sohn‘. Und wir sehen hier ganz deutlich die Schranke, die von alttestamentlicher Frömmigkeit niemals überschritten wird.“

So hat wohl auch Jesus den Ausdruck nie von sich gebraucht, d. h. zunächst das Gleichnis von den schlechten Weingärtnern (Mk. 12, 1ff. und Par.) dürfte nicht echt sein. Denn, wie wieder Bousset<sup>4</sup> sagte, „als einen im alltäglichen Leben wahrscheinlichen Vorgang begreift man es nicht, daß der Herr des Weinbergs den offenkundig revolutionierenden Pächtern, die seine Knechte gemordet haben, seinen Sohn ohne Schutzmaßregeln überliefert, bis man sich klar gemacht hat, daß hier in einer Allegorie die ganze Heilsgeschichte dargestellt werden soll. Jesu Gleichnisse aber zeichnen sich

1. Religion <sup>2</sup> 261f., Kyrios Christos <sup>2</sup> 53; vgl. auch WETTER, „Der Sohn Gottes“ 138f. 2. Jesus und Paulus, ZThK 1915, 9. 3. Kyrios Christos <sup>2</sup> 53f. 4. ebd. 42f.

eben gerade durch ihre unmittelbare Überzeugungskraft aus. Und nirgends sonst hat Jesus außerdem in seinen Gleichnissen seine Person derart in den Vordergrund gedrängt.“

Auch das Wort Mk. 13, 32: über jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater — wird nicht auf Jesus zurückgehen, sondern ist — „wohl schon unter dem Eindruck der sich verzögernden Parusie“, wie BOUSSET<sup>1</sup> sagte — nicht recht passend zu dem vorangehenden Wort: der Himmel und die Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen — hinzugefügt worden, das seinerseits den Schluß der hier verarbeiteten kleinen Apokalypse gebildet haben dürfte.

Endlich das aus der Redenquelle stammende Wort Mt. 11, 27, Luk. 10, 22: alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand außer der Sohn und wem es der Vater will offenbaren — ist neuerdings verschiedentlich auf seine Echtheit geprüft worden: zunächst von NORDEN<sup>2</sup>, dann von BOUSSET<sup>3</sup>, auch von WEISS<sup>4</sup> und endlich von DIBELIUS<sup>5</sup>. Halten wir uns, weil er das Wort am ausführlichsten behandelt hat, wieder an BOUSSET, so unterstrich er zunächst NORDENS Nachweis, daß hier ein auch außerhalb der synoptischen Überlieferung verbreitetes Wanderwort vorliegt, das sich im Johannesevangelium (10, 15) wiederfindet und das Schibboleth einer Reihe von Sekten wurde, und fuhr dann fort<sup>6</sup>: „wo im Alten Testament davon die Rede ist, daß die Frommen Gott erkennen, handelt es sich um einfache praktische Anerkennung seiner Existenz und Herrschaft, um Anerkennung seines Willens und Handeln nach seinen Geboten, endlich um die Erfahrung gnädigen Schutzes. Wo es (selten) einmal heißt, daß Gott sein Volk, die Frommen, erkennt oder sich ihnen zu erkennen gibt, bedeutet es, daß er ihnen gnädig seine Aufmerksamkeit zuwendet, sie erwählt hat, sie mit seinem Schutz umgibt. Der Gedanke aber, daß sich etwa der Prophet, der führende Fromme, durch seine Gnosis mit Gott zu einer geheimnisvollen Einheit der ganzen Welt gegenüber zusammenschließe, und daß es seines Amtes sei, diese geheimnisvolle Gotteserkenntnis zu offenbaren, liegt alttestamentlichem Empfinden völlig fern.“ Dagegen findet er sich in hellenistischem Milieu, schon in der Weisheit, in der (2, 13ff.) der Gottlose vom Frommen sagt: er rühmt sich, die wahre Gotteserkenntnis zu haben... wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist, so wird er sich seiner annehmen, während der Verfasser selbst (V. 22) von den Gottlosen sagt: nicht erkannten sie Gottes Geheimnisse. Vor allem begegnet uns jener Gedanke in der hermetischen Literatur. Zwar *Poim.* I, 31 heißt es nur: ἄγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις, aber X, 15: οὐκ ἄγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι, ja der erste Traktat schließt sogar mit den Worten: παρέδωκε αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν — ähnlich

1. ebd. 43. 2. *Agnostos Theos* 75f. 277ff. 3. *Kyrios Christos* <sup>2</sup> 45ff. 189. 4. Das Logion Mt. 11, 25—30, *Neutestamentliche Studien*, HEINRICI dargebracht 1914, 120ff., Das Urchristentum 1917, 87, 2. 5. *Die Formgeschichte des Evangeliums* 1919, 88ff. 6. *Kyrios Christos* <sup>2</sup> 48.



wie Jesus Mt. 28, 18 sagt: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς<sup>1</sup>. Trotzdem möchte ich wenigstens zunächst weder diese beiden Herrenworte noch die bekannten Sätze des Paulus vom doppelten Erkennen (Gal. 4, 8, I. Kor. 8, 4. 13, 12) gerade auf die hermetische Literatur zurückführen; diese Gedanken werden auch sonst und vorher schon verbreitet gewesen sein. Aber Jesus können wir sie allerdings nicht zuschreiben.

Ja auch von den evangelischen Erzählungen, in denen er Sohn Gottes genannt wird, sind manche später. Freilich von dem Taufbericht läßt sich das hier noch nicht zeigen, und daß die Gottesstimme in ihm ursprünglich wie Jes. 42, 1 gelautet habe: *cù εἶ ὁ παῖς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν τοῖς εὐδόκησα*, das bezeichnete BOUSSET selbst nur als eine Vermutung. Auch daß früher die Lesart: *cù εἶ ὁ ἀγαπητός μου* existiert habe, darf man trotz GRESSMANN<sup>2</sup> daraus, daß sie der *Syrus Sinaiticus* und *Curetonianus* in der Form: du bist mein Sohn und mein Geliebter, dich habe ich erwählt — bieten, noch nicht schließen. Wohl aber könnte man, wie bei der Verklärungsgeschichte, in der jene Gottesstimme wiederkehrt, so auch hier an das vorhin (S. 76) schon angeführte Wort BOUSSETS<sup>3</sup> erinnern: „es ist ein weiter Weg von der gehobenen dichterischen Anrede ‚du bist mein Sohn‘ bis zu dem Titel ‚der Sohn‘.“ Möglich wäre es freilich auch, daß die Gottesstimme bei der Taufe, obwohl sie in der jetzigen (und noch mehr in der von manchen Handschriften bei Lukas überlieferten) Form auf Ps. 2 zurückgeht<sup>4</sup>, doch eine metaphysische Aussage über Jesus machen soll, von dessen Erfüllung mit dem Geist vorher die Rede gewesen war — mit Bezug auf seine Geburt wird ja Lk. 1, 35 ausdrücklich zu Maria gesagt: darum wird auch, was da entsteht, heilig genannt werden, Sohn Gottes. Ebenso könnten die Bekenntnisse der Dämonischen zu dem Sohne Gottes gemeint sein, die wohl erst Markus ihnen in den Mund gelegt hat — denn 1, 24 und selbst Joh. 6, 69 reden sie ihn, wie BOUSSET hervorhob, nur als den Heiligen Gottes an. „In der Frage des Hohenpriesters“, sagte derselbe Gelehrte dann<sup>5</sup>, „könnte der überflüssige und im Munde des Hohenpriesters ganz unmögliche Zusatz ‚der Sohn des hochgelobten Gottes‘ ebenfalls erst eine Zutat des Evangelisten letzter Hand sein, der den Titel hier genau so anfügte, wie Matthäus 16, 16 dem einfachen ὁ Χριστός Mark. 8, 29 das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος hinzufügte, während Luk. 22, 66ff. mit seiner charakteristischen Trennung der Fragen nach dem Χριστός und dem υἱὸς τοῦ θεοῦ vielleicht noch auf eine ursprünglichere Überlieferung hindeutet.“ Oder vielmehr: Lukas zeigt noch deutlicher, daß unter dem Sohn Gottes etwas Anderes und Höheres als nur der nationale Messias zu verstehen ist, wie Jesus ja auch schon bei Markus und Matthäus (und bei ersterem mit einem einfachen „und“) nach seiner bejahenden Antwort auf die Frage des

1. Dagegen möchte ich das Hermesgebet des Londoner Zauberpapyrus CXXII, 50: οἶδα σε Ἐρμῆ καὶ cù ἐμέ. ἐγώ εἰμι cù καὶ cù ἐγώ hier noch nicht vergleichen; denn die da angenommene Einheit ist doch wesentlich anderer Art als die Mt. 11, 27, Lk. 10, 22 gemeinte. 2. AR 1920/21, 11. 3. Kyrios Christos<sup>2</sup> 54. 4. Daß dieser wieder an einen ägyptischen Sprachgebrauch anknüpft, zeigte NORDEN, Geburt 75. 91f. 132. 165f., und ebenso, daß die Form der Gottesstimme Lk. 9, 35 in der hieroglyphischen Königstitulatur: erwählt von Rê, ihre Parallele hat. 5. Kyrios Christos<sup>2</sup> 55.

Hohenpriesters mit dem Wort vom Menschensohn fortfährt<sup>1</sup>. Und charakteristischer noch ist es doch wohl, wenn bei Markus (15, 39) und Matthäus (27, 54) ausgerechnet der heidnische Centurion, der unter dem Kreuz Wache hält, sagt: dieser Mensch war wahrhaftig Gottes Sohn — das hatte doch nur einen Sinn, wenn er den Ausdruck so verstanden haben sollte, wie Heiden von Gottes Sohn redeten<sup>2</sup>.

Daß der Name erst später aufkam, ergibt sich vielleicht auch daraus, daß er, wie Bousset hervorhob, in der Apostelgeschichte nur ein einziges Mal vorkommt, nämlich 9, 20 in einer Beschreibung der Predigt des Paulus. Dieser aber versteht unter ihm, mit Bousset<sup>3</sup> zu reden, „ein überweltliches, in engster metaphysischer Beziehung zu Gott stehendes Wesen. Von dem Gedanken einer Erwählung auf Grund sittlicher Bewährung, von ethischer Willensgemeinschaft ist auch nicht im geringsten die Rede.“ Und noch deutlicher ist dieser Sinn im Johannesevangelium, das den Ausdruck noch mehr in den Mittelpunkt der Verkündigung stellt. „Christus ist“, so resümierte wieder Bousset<sup>4</sup>, „der überweltliche Gottessohn, der in des Vaters Schoße sitzt und deshalb imstande ist, die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren, der zeugt von dem, was er geschaut, und redet, was er gehört hat, den der Vater in die Welt gesandt hat, um den Gläubigen ewiges Leben zu bereiten, der vom Vater in diese Welt ausgegangen ist und aus dieser Welt zum Vater zurückkehrt, der allein von oben ist, während die andern alle von unten sind, der Sohn, dem der Vater alle seine Werke gegeben hat bis zu den größten des Gerichts und der Erweckung.“ Besonders deutlich ist die Stelle 10, 33ff., deren Inhalt noch einmal Bousset<sup>5</sup> in den Worten zusammenfaßte: „die Juden werfen Jesus vor: ‚du, der du ein Mensch bist, machst dich zu Gott‘. Darauf antwortet Jesus mit dem Hinweis auf die Psalmstelle (82, 6): ‚ihr seid Götter‘ und leitet von hier aus das Recht ab, sich — Sohn Gottes zu nennen.“ Und diesen Sinn hat eben der Name Sohn Gottes nicht erst später, sondern im Grunde von Anfang an.

So erhebt sich noch dringender als bei der oben (S. 71) besprochenen Anwendung des Menschensohntitels im Sinne des Henochbuches auf Jesus, die ja auch schon, wenngleich nicht sofort, die Vorstellung von ihm gesteigert haben könnte, die Frage: wie war diese Vergottung Jesu, und zwar so früh bereits, möglich? Wenn auch namentlich die späteren Synoptiker ihm schon immer größere Wunder, auch Totenerweckungen und Naturwunder zuschreiben und Matthäus (18, 20. 28, 20) ihm die beiden Worte in den Mund legt: wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen — und: siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende — so stellt sich der synoptische Jesus doch im übrigen und stellen ihn unsere Berichterstatter Gott gegenüber und auf die Seite der Menschen. Aller-

---

1. Dagegen, daß Jesus Mk. 14, 65, Mt. 26, 68 Weissagen soll, möchte ich im Unterschied von WETTER nicht als Beweis für diese Auffassung des Sohn-Gottes-Titels geltend machen; denn es könnte sich ebenso wie der Vorwurf der Gotteslästerung auch aus dem unmittelbar vorangehenden Bekenntnis Jesu zum Menschensohn erklären.  
 2. Gegen WERNLE, ZThK 1915, 3. 3. Kyrios Christos <sup>2</sup> 151. 4. ebd. 156f. 5. ebd. 249; vgl. WETTER, „Der Sohn Gottes“ 11f.

dings bezeichnet er sich nach einem Wort aus der Redenquelle (Mt. 12, 41f., Lk. 11, 31f.) als größer denn Jonas und Salomo, stellt in der Bergpredigt bei Matthäus (5, 22. 28. 32. 34. 39. 44) den Worten des alttestamentlichen Gesetzes sein gewaltiges: „Ich aber sage euch“ gegenüber, schreibt sich, wenn auch erst bei Matthäus die Ausübung des Gerichts selbst, so doch auch bei Markus (8, 38) und in der Redenquelle (Mt. 10, 32, Lk. 12, 8) einen Einfluß auf dieses zu und nennt sich (Mk. 14, 62 und Par.) — wie es auch mit der Geschichtlichkeit dieser Aussage stehen mag — den Menschensohn, der mit den Wolken des Himmels kommen werde. Aber das alles ist noch etwas Anderes als jene Bezeichnung als des Sohnes Gottes; denn erst mit ihr wird Jesus wirklich auf die Seite Gottes gestellt.

Es handelt sich also hier um ein ähnliches Problem wie bei Buddha — die spätere Vergottung Mohammeds erklärt sich insofern leichter, als auf ihn einfach übertragen wurde, was das spätere Christentum von Jesus lehrte<sup>1</sup>, dagegen für die Apotheose Buddhas lag kein solches Vorbild vor —, und doch wurde er schon bald nach seinem Tode, zunächst im Symbol, später auch im Bilde verehrt, und zwar nicht nur, weil man sich durch Betrachtung desselben an ihn erinnern und dadurch stärken wollte, sondern weil man von ihm wirklich Hilfe erwartete. Der Grund für diese erstaunliche Umgestaltung des Buddhismus, durch die er eigentlich erst zur Religion wurde, war wohl einmal die lebenswürdige und imponierende Persönlichkeit seines Stifters; zugleich aber übertrug man auf ihn Prädikate, die man sonst Gottheiten beilegte — vor allem natürlich, weil man sich durch den ursprünglichen Buddhismus nicht befriedigt fühlte und auch selbst Gottheiten nötig hatte<sup>2</sup>.

Dieses letztere Moment spielte ja natürlich bei der Vergottung Jesu keine Rolle; aber der Eindruck seiner Persönlichkeit muß allerdings zur Erklärung jener viel stärker betont werden, als das sehr vielfach geschieht. Aus ihm erklären sich zunächst jene Krankenheilungen, die wir sehr wohl als geschichtlich ansehen können — und nicht anders möchte ich trotz REITZENSTEIN<sup>3</sup> und BOUSSER<sup>4</sup> über die Dämonenaustreibungen urteilen, die nach Mk. 9, 38f. und Lk. 9, 49 ein jüdischer Exorzist, der Jesus nicht nachfolgte, vornahm und die dann natürlich erst recht beweisen, welchen Eindruck das Auftreten Jesu machte. Aber auch auf durchaus Gesunde übte er einen zwingenden Einfluß aus und konnte so (Mk. 1, 16ff., Mt. 4, 18ff., Lk. 5, 1ff.) wenigstens manche seiner Jünger mitten aus ihrer Tätigkeit heraus zu sich rufen. Dann heißt es Mk. 10, 31 und Par. von dem Hinaufzug nach Jerusalem: Jesus ging ihnen voran, und sie wunderten sich, die aber nachfolgten, fürchteten sich; vor allem brachen sie angesichts des Todes Jesu zwar zusammen und verließen ihn, verzweifelten aber doch nicht völlig oder wenigstens nicht dauernd, sondern hatten jene Visionen, die ihnen ein Beweis für die Auferstehung Jesu und damit erst recht für seine Übermenschlichkeit wurden.

1. vgl. meine nichtchristlichen Kulturreligionen 1921, II, 89. 2. vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme* 213ff. 3. Poimandres 187, 3. 4. Kyrios Christos<sup>2</sup> 42, anders wohl noch Jesus der Herr 24.



Und doch genügt das alles noch nicht; denn es erklärt noch nicht den besonderen Ausdruck Sohn Gottes, den man auf Jesus anwandte. Er wird auch nicht aus dem Kaiserkult und der Formel *divi filius*, θεοῦ υἱός stammen; denn jener hatte, wie BOUSSET im Anschluß an DÖLGER<sup>1</sup> sagte, zu Zeiten des Paulus schwerlich schon eine solche Bedeutung für das Christentum, daß es ihm dadurch, daß es Jesus Sohn Gottes nannte, gegenübergetreten wäre, und die Bezeichnung selbst hatte im Kaiserkult einen besonderen Sinn (der Gott war ein vergötterter Mensch), in dem sie sich nicht zur Übertragung auf Jesus eignete<sup>2</sup>. Wohl aber war sie, wie REITZENSTEIN<sup>3</sup> und NIELSEN<sup>4</sup> zeigten, in einem weiteren Sinne in Syrien üblich, und da das Christentum sich von seinem Mutterlande zuerst hierher verbreitete und hier auch Paulus mit ihm näher bekannt wurde<sup>5</sup>, wird sie in der Tat ebenda (als die früher geschilderten Vorbedingungen dafür gegeben waren) zuerst auf Jesus angewandt worden sein.

5. Häufiger ist ein anderer Titel, der für den Messias im alten Testament und Judentum auch noch nicht vorkommt<sup>6</sup>, der Titel κύριος. Zwar bei Markus findet er sich, wenn wir von der Anrede κύριε, die auch sonst, nicht nur gegenüber Gott, Jesus und anderen himmlischen Wesen, sondern gegenüber Höherstehenden überhaupt vorkommt, absehen, nur einmal, nämlich in der gewiß erst später so ausgestalteten Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem (11, 3), sofern danach die Jünger, die das Eselsfüllen zu beschaffen haben, wenn sie einer deshalb zur Rede stellt, sagen sollen: ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει. Ja, auch hier ist der Ausdruck vielleicht in jenem allgemeineren Sinne zu verstehen<sup>7</sup>, und dies um so mehr, als an der ganz parallelen Stelle 14, 14 ὁ διδάσκαλος erscheint. Jedenfalls liegt in der Anwendung von Ps. 110, 1: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου auf Jesus Mk. 12, 36 nicht, daß Jesus als κύριος anzusehen sei, sondern, wie BOUSSET<sup>8</sup> gegen WERNLE geltend machte, nur, „daß Jesus nicht der Sohn, sondern der Herr Davids und dieser sein Knecht sei; von da bis zu dem feierlichen religiösen Titel ist noch ein weiter Weg“. Der Titel aber findet sich erst in dem unechten Markusschluß (16, 19f.), während er in der Redenquelle fehlt<sup>9</sup> und auch bei Matthäus nur an der Parallelstelle zu Mk. 11, 3, also 21, 3 erscheint — denn 28, 6 ist die Lesart ὅπου ἔκειτο ὁ κύριος wohl nicht ursprünglich. Dagegen kommt der Titel mehr als ein dutzendmal bei Lukas vor (auch wenn das Χριστὸς κύριος

1. IXΘΥΣ I, 1910, 388ff. 2. auch gegen DEISSMANN, Licht 4 294f. 3. Buch 23. 4. Der dreieinige Gott 268f. Der Artikel von HARRIS: *On the Name 'Son of God' in Northern Syria*, ZNW 1914, 98ff. gehört nicht hierher, weil es sich in ihm um den Namen eines Menschen handelt. 5. vgl. BOUSSET, Kyrios Christos 2 75f., während mir HEITMÜLLER, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 1912, 327f. zu weit zu gehen scheint. 6. vgl. BÖHLIG, Geisteskultur 53f., Zum Begriff Kyrios bei Paulus, ZNW 1913, 26f. 7. vgl. HEITMÜLLER, ZNW 1912, 334, 1 und ALTHAUS, NKIZ 1915, 533. Wie K. KÖHLER, Κύριος ἡγοῦσ in den Evangelien und der Spruch vom Herr Herr-Sagen, StKr 1915, 473f. hier und an den Parallelstellen die Lesart der Syrer bevorzugen konnte, verstehe ich nicht recht. 8. Kyrios Christos 2 78, 7. 9. „Nur an einer Stelle, Mt. 7, 21f., vgl. Lk. 6, 46 kann man fragen, ob ‚Herr‘ nicht in dem sakralen bzw. religiösen Sinne zu deuten ist“ (HEITMÜLLER, ZNW 1912, 334). Genauer K. KÖHLER, StKr 1915, 483ff.

2, 11 eine falsche Übersetzung der dem alten Testament geläufigen Formel „der Gesalbte des Herrn“ (sein sollte) und öfter in den Fragmenten des Hebräer- und Petrus-evangeliums, fehlt aber in den älteren Schichten der Apostelgeschichte<sup>1</sup> und auch in dem echten Text der ersten neunzehn Kapitel des Johannesevangeliums außer der einen Stelle 11, 3, sowie in den Johannesbriefen, ohne daß sich das im Evangelium aus einem gewissen historischen Taktgefühl oder aus dem Bewußtsein davon, daß der Titel erst nach der Erhöhung Jesu aufgekommen sei, erklären ließe<sup>2</sup>.

Zugleich ist schon durch das Bisherige ausgeschlossen, daß der κύριος-Titel aus dem Aramäischen, und zwar zunächst der Bezeichnung eines menschlichen Lehrers als מֶר oder מֶרָ stammen könnte. Kommt doch hinzu, daß das einfache, suffixlose מֶר oder מֶרָ, das dem absoluten κύριος entsprechen würde — und so wird Jesus in der späteren Evangelienliteratur außer Joh. 20, 13. 28 und auch von Paulus, außer wo er durch den liturgischen Sprachgebrauch beeinflusst ist, immer genannt —, ganz ungebräuchlich war, und daß nur die Form מֶרִי oder מֶרֶן (mein, unser Herr) vorkam. ALTHAUS<sup>3</sup> hat zwar daran erinnert, auch Rabbi bedeute eigentlich mein Lehrer oder Meister, werde im neuen Testament aber immer einfach mit διδάσκαλος oder ἐπιστάτης übersetzt, aber BOUSSET<sup>4</sup> machte nicht nur darauf aufmerksam, daß sich ein solcher abgeschwächter Gebrauch von Mari oder Maran nicht nachweisen ließe, sondern, daß der Titel im Zeitalter Jesu vielleicht überhaupt noch nicht gebräuchlich gewesen sei. „Charakteristischerweise fehlt er in der Auseinandersetzung Jesu mit der Titelsucht Mt. 23, 6f., wo offenbar eine Aufzählung der damals üblichen Ehrenbezeichnungen (Rabbi, Abba) vorliegt. Man kann sich hier auch nicht auf die immerhin beachtenswerte Stelle Joh. 13, 13f. berufen: ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε. Denn die Quelle dieses johanneischen Logions läßt sich mit Bestimmtheit nachweisen: es stammt aus dem synoptischen Spruche, der unmittelbar hinterher zitiert wird (13, 16) und den wir Mt. 10, 24 wiederfinden: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δούλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.“ Vor allem aber würde sich aus dem harmlosen Titel Mar = Rabbi noch nicht die Bedeutung erklären, die κύριος wenigstens später hat; zunächst diese Ableitung des Titels ist also in jeder Beziehung unmöglich.

Verwies umgekehrt WERNLE auf das מֶרָ des Danielbuches (2, 47. 5, 23), so erinnerte BOUSSET<sup>5</sup> daran, „daß dort gar nicht der absolute Titel Mar,

1. vgl. noch besonders BOUSSET, Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, ZNW 1914, 141 ff. 2. vgl. darüber genauer denselben, Jesus der Herr 14 f., Kyrios Christos<sup>2</sup> 81, gegen WERNLE, ZThK 1915, 22 f. und ALTHAUS, NKIZ 1915, 455 f. 3. ebd. 519. Wenn er hinzusetzt: „der beste Beweis dafür, daß auch ein aramäisches ‚Unser Herr‘ im Griechischen durch das absolute κύριος ersetzt wird, ist eben die griechische Form des Maranatha: ἔρχου κύριε Ἰησοῦ (Apok. 20, 20)“, so handelt es sich hier wieder um den Vokativ, in dem κύριος in der Tat auf ein aramäisches Äquivalent zurückgehen mag; im übrigen komme ich auf die Formel gleich noch einmal zurück. Auch gegen LIETZMANN, Handbuch III, 1<sup>2</sup>, 95. 4. Kyrios Christos<sup>2</sup> 82. 5. ebd. 83.

Mara vorliegt, sondern Gott als Herr der Könige, Herr des Himmels bezeichnet wird“, und zitierte weiterhin DALMANS<sup>1</sup> Urteil: „der bedeutungsvolle Übergang von dem Gottesnamen Jahwe zu dem Gottesnamen ‚Herr‘ hat sich auf dem Boden des hebraistischen Judentums nicht vollzogen. Er gehört vielmehr dem jüdischen Hellenismus an und ist von da in den Sprachgebrauch der Kirche, auch der semitisch redenden eingedrungen. Zu dem edessenischen מָרָא und dem christlich-palästinensischen מָרָא gibt es keine jüdische Parallele.“ Daß, wie DALMAN und im Anschluß an ihn auch ALTHAUS und BOUSSET weiterhin annahmen, zur Zeit Jesu der Jahwe-name nur bei der öffentlichen Verlesung der heiligen Schriften durch אֲדֹנָי ersetzt worden sei, würde ich für nicht so wichtig halten, wohl aber möchte ich vor allem betonen, was BOUSSET merkwürdigerweise ganz übersah, daß nämlich die Übertragung eines solchen Gottesnamens auf Jesus auch nach allem, was wir bisher über die spätere Auffassung seiner Person im Urchristentum gefunden haben, wohl undenkbar gewesen wäre. Oder um beides zusammenzufassen: wäre die Bezeichnung des Lehrers als מָר oder מָרָא für Jesus zu wenig gewesen, so die gleiche Bezeichnung Gottes zu viel.

Und doch scheint die Herleitung des κύριος-Namens aus dem Aramäischen durch die Formel μαρὰν ἀθά gefordert zu werden, die wir I. Kor. 16, 22 und *did.* 10, 5 lesen. BOUSSET<sup>2</sup> dachte, da an der ersteren Stelle die Worte: εἰ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα vorangehen, vorübergehend daran, hier „eine bekräftigende Bestätigung der Verfluchungsformel“ zu finden: „unser Herr (Gott) soll kommen und richten, den Fluch vollziehen“, aber er sah nachher selbst wieder ein, daß *ap.* 22, 20 die ebenfalls am Schluß stehenden Worte ἐρχοῦ κύριε ἰησοῦ doch wohl eine Übersetzung der aramäischen Formel sein sollen<sup>3</sup>, und nahm daher an, daß diese etwa auf dem zweisprachigen Boden Antiochiens entstanden sei, indem die fremde Sprache das Feierliche und Geheimnisvolle habe vermehren sollen. In der Tat wird sich daraus erklären, daß die Formel sich nicht nur überhaupt in griechischen Schriften findet (wie die Formel ἐφραθά und ταλιθὰ κούμ in den Evangelien oder der Gottesname ἄββᾶ auch bei Paulus und der Ausdruck ἀμήν in fast allen neutestamentlichen Schriften<sup>4</sup>), sondern daß sie im ersten Korintherbriefe und in der Didache (hier vor ἀμήν) am Schluß erscheint — ähnlich wie im Isigottesdienst nach Apulejus, *met.* XI, 17 auf das allgemeine Kirchengebet *sermone rituale Graeciensi* eine aus einzelnen Vokalen bestehende Zauberformel folgte<sup>5</sup>. Und doch kann ich mir so wenig wie ALTHAUS (und auch DEISSMANN<sup>6</sup>, HEITMÜLLER<sup>7</sup> und BÖHLIG<sup>8</sup>) denken, daß die Formel auf

1. Worte Jesu I, 1895, 247. 2. Jesus der Herr 23. 3. Dagegen freilich WEISS, Der erste Korintherbrief 1910, 387. 4. vgl. auch E. MEYER, Anfänge II, 360. III, 1923, 236, gegen BETH, ThLB 1917, 164. Im übrigen rannte B. hier und DLZ 1919, 414ff. 445ff. meist offene Türen ein, da er sich den Zweck meiner Arbeit über die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum nicht klargemacht hatte und wohl nicht wußte, daß ich das, was er statt dessen wünschte, in der ersten Auflage dieses Buches zu leisten versucht hatte. 5. vgl. meinen Aufsatz: Der Isiskult und das Neue Testament, Neutestamentliche Studien, HEINRICI dargebracht, 36. Ich komme auf die Stelle auch später noch einmal zurück. 6. Licht<sup>4</sup> 298. 7. vgl. auch dessen Artikel Maranatha, RGG IV, 136. 8. vgl. auch WEISS, Urchristentum 26f.



zweisprachigem Gebiet, auf dem sie doch eben nichts Geheimnisvolles und Feierliches hatte, entstanden sei; das wird, wenn auch nicht gerade in Jerusalem, so doch auf aramäischem Boden geschehen sein, ohne daß indes מְרַנָּא (so lautete der Ausdruck ja) schon dort denselben Sinn wie später das absolute κύριος gehabt hätte. Denn so konnte der aramäische Ausdruck nun einmal zunächst wenigstens nicht verstanden werden<sup>1</sup>.

Wie dagegen der κύριος-Name später gemeint war, das erkennen wir, wie namentlich BOUSSET im einzelnen gezeigt hat, aus Paulus und besonders deutlich aus seinem Wort Phil. 2, 9ff.: darum hat ihn auch Gott so hoch erhöht und ihm den Namen verliehen, der über allen Namen ist, auf daß sich in dem Namen Jesu sollen beugen alle Knie derer, die im Himmel, die auf der Erde und die unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, zum Preise Gottes des Vaters<sup>2</sup>. Der κύριος-Name (nicht der Jesusname, den er ja vorher schon führte) ist über allen anderen Namen, er bedeutet unendlich viel mehr als das מֶרַךְ etwa besagen konnte und als Stellen wie act. 3, 21: Jesus muß der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten, da alles hereingebracht wird (jetzt aber hat er keine Bedeutung) — und andere enthalten. „Der Herr ist für die Gemeinden, an die Paulus schreibt, der ihnen im Gottesdienst greifbar gegenwärtige Herr, für Paulus selbst die sein Leben stetig regierende und belebende persönliche Kraft<sup>3</sup>.“

Freilich erhebt sich nun hier die Schwierigkeit, daß Paulus nicht nur I. Kor. 1, 2, wenn die betreffenden Worte echt sind<sup>4</sup>, die Korinther mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi an jedem Ort anrufen, zusammenfaßt, sondern auch Gal. 2 von einer Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und der Urgemeinde in christologischer Beziehung nichts sagt. Aber darauf kam es bei dieser Gelegenheit nicht an, und daß er tatsächlich doch auch in dieser Beziehung von den Judaisten abwich, liegt wohl in dem Wort II. Kor. 5, 16: so kennen wir von jetzt an niemand mehr nach dem Fleisch; haben wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt, davon wissen wir jetzt nichts mehr<sup>5</sup>. An die Judaisten wird er also bei denen, die den Herrn Jesus Christus anrufen, nicht mitgedacht haben; sie waren ja auch nicht so zu bezeichnen. Daß er selbst dagegen vor allem durch das hellenistische Christentum beeinflußt werden konnte, sahen wir schon; in ihm werden wir also den Ausdruck κύριος und die in ihm liegende Anschauung von der Person Jesu entstanden denken müssen.

Wenn dabei BOUSSET besonderen Nachdruck darauf legte, daß Jesus als Herr im Gottesdienst verehrt worden, daß er der Kultheros der christlichen Gemeinde gewesen sei, so war das wohl nicht so gemeint, als ob sich damit keine entsprechende Vorstellung von ihm verbunden hätte und als

1. auch gegen LIETZMANN, Handbuch III, 1, <sup>2</sup> 95. 2. REITZENSTEIN, Textbuch zur Religionsgeschichte <sup>2</sup> 1922, 212 verglich damit die Stelle Pap. Oxyrh. XI, 1381: daß jede griechische Zunge die Taten des Gottes künde und jeder griechische Mann verehere Imuthes, den Sohn des Ptah — die in der Tat ähnlich ist. 3. BOUSSET, Jesus der Herr 23. 4. Dagegen WEISS, Korintherbrief 3f., den BOUSSET, Kyrios Christos <sup>2</sup> 85, 1 nicht genau wiedergegeben hat. 5. vgl. darüber denselben, Jesus der Herr 88 und WEISS, Urchristentum 347.

ob sich also so die Anwendung des κύριος-Namens auf Jesus ohne weiteres erkläre. Aber verständlicher wird sie allerdings, wenn der Name zuerst im Kult üblich wurde, in dem man nicht so genau auf den Sinn der gebrauchten Ausdrücke achtet, und wenn erst später aus ihm weitere Folgerungen gezogen wurden; wir werden daher annehmen, daß er auch selbst aus einem andern Kult stammte.

Damit ist bereits gesagt, daß er nicht aus den Anfangsworten von Ps. 110, d. h. der griechischen Übersetzung desselben: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου hergeleitet werden kann, wenn auch unter diesem Herrn der Messias verstanden wurde. Aber das absolute κύριος konnte aus der Stelle nicht wohl entnommen werden, ja eine einzelne Schriftstelle hätte überhaupt hier so wenig wie anderwärts eine derartige neue Anschauung hervorgerufen. Gewiß wurde diese, nachdem sie aufgekommen war, in Ps. 110 wiedergefunden und ebenso in zahlreiche andere Stellen des griechischen alten Testaments, in denen vom κύριος die Rede war, hineingelesen und dadurch dann wieder die Vorstellung von dem Herrn Christus weiter ausgebaut; aber entstanden kann sie nicht auf diese Weise sein<sup>1</sup>.

Man wird nach dem schon oben Gesagten auch nicht daran denken dürfen, daß der κύριος-Name aus dem Herrscherkult stamme. Allerdings ist, wie am ausführlichsten BOUSSET<sup>2</sup> gezeigt hat, schon Demetrios Poliorketes als κύριος gefeiert worden, desgleichen dann einzelne Ptolemäer, auch Könige des herodianischen Hauses und vor allem römische Kaiser. Es ist andererseits zweifellos, daß später derartige Aussagen des Kaiserkults auf Jesus übertragen wurden — so, um auf Lk. 2, 11 hier noch nicht einzugehen, ap. 17, 14. 19, 16 (vgl. auch I. Tim. 6, 15) der ursprünglich aus Babylonien stammende<sup>3</sup> Titel: κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων, Joh. 20, 28 der andere: κύριος καὶ θεός, und Jud. 4 der Titel: μόνος δεσπότης καὶ κύριος<sup>4</sup>. Dagegen ist es mir trotz DEISSMANN<sup>5</sup>, THUMB<sup>6</sup>, SCHÜRER<sup>7</sup>, THIEME<sup>8</sup> und LOHMEYER<sup>9</sup> unwahrscheinlich, daß „auch in der Auszeichnung eines Tages der Woche als ‚Herrentag‘ ein Kontrast zu dem Brauch des Kaiserkults, einen Tag des Monats nach dem Namen des Kaisergottes zu benennen“, liegen sollte; und wenn das Wort κυριακός, das uns ja auch in der Wendung κυριακὸν δεῖπνον begegnet, aus dem Kaiserkult stammen sollte — der Kaisertag heißt aber immer σεβαστή —, so würde es sich eben

---

1. vgl. auch ALTHAUS, NKIZ 1915, 534f., sowie im allgemeinen WETTER, „Sohn Gottes“ 143, auch den von BOUSSET, Jesus der Herr 38, 1 aus HOLL, Die Vorstellung vom Märtyrer, NJKIA 1914, I, 543, 3 angeführten Satz: „es müßte eigentlich von vornherein klar sein, daß ein derartiger Glaube niemals aus Büchern entsteht, sondern nur aus unmittelbaren Eindrücken der Wirklichkeit“, gegen E. MEYER, Anfänge III, 218, 1. 2. vgl. aber auch LIETZMANN, Handbuch III, 1, <sup>2</sup> 94f., BÖHLIG, ZNW 1913, 28, LOHMEYER, Christuskult 18ff. 3. vgl. die neuestens ebd. 57, 82 angegebene Literatur. 4. vgl. dazu H. WINDISCH, Handbuch IV, 2, 38. 5. zuletzt Licht <sup>4</sup> 306ff. 6. Die Namen der Wochentage im Griechischen, Zeitschrift für deutsche Wortforschung 1900, 165, Die Forschungen über die hellenistische Sprache, AP II, 1903, 424. 7. Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, ZNW 1905, 2. 8. Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament 1906, 15. 9. Christuskult 26.

nur um den Ausdruck handeln. Aber auch eine solche Bezugnahme auf diesen oder vorher die Verehrung von Herodianern ist in der Zeit, in der der κύριος-Name für Jesus aufgekommen sein wird, kaum denkbar; wir werden diesen also so wenig wie den Gottes-Sohn-Titel aus der Herrscher-verehrung, sondern aus anderen Kulturen ableiten müssen, von denen jene in der hier in Betracht kommenden Form ja nur einen Teil bildet.

In der Tat war, wie wieder namentlich BOUSSET<sup>1</sup> gezeigt hat, der κύριος-Name für griechische Gottheiten zwar nur üblich, wenn hinter ihnen eine fremde Gottheit stand oder auf sie wenigstens fremde Einflüsse eingewirkt hatten, kam aber in Ägypten, Syrien und Kleinasien sehr häufig vor. Aus seiner Beliebtheit in Ägypten erklärt sich wohl auch seine Verwendung in der dort entstandenen griechischen Übersetzung des alten Testaments und ebenso sein häufiges Vorkommen in der hermetischen Literatur (*Poim.* V, 2. XIII, 21, *Asclep.* 8. 22. 26, *Stob.*, *eclog.* I, 744). Desgleichen wirkt sein Vorkommen in Syrien noch in der Gnosis nach: „Hippolyt berichtet (*ref.* VI, 20) von den Anhängern des Simon Magus, daß sie den Simon in der Gestalt des Zeus, die Helena in der Gestalt der Athene verehrten, τὸν μὲν καλοῦντες κύριον, τὴν δὲ κυρίαν. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bemerkenswerterweise nach dem ausdrücklichen Bericht des Irenaeus (*adv. haer.* I, 1, 3. 5, 3) bei den Valentinianern. Irenaeus nimmt daran Anstoß, daß diese der Sophia Achamoth ausdrücklich den Titel κυρία vorbehalten, während sie Jesus nicht κύριος, sondern nur σωτήρ nennen. Die Verehrung der Achamoth bei den Valentinianern aber geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf syrische Gnosis zurück<sup>2</sup>.“ Ja wie die Achamoth, so standen auch die syrischen und ägyptischen Gottheiten, die κύριος oder κυρία genannt wurden, im Mittelpunkt des Kultus der betreffenden Gemeinschaft und konnten daher besonders gut als Vorbild des κύριος Ἰησοῦς dienen — wenn sie nur, wie er, einem höchsten Gott untergeordnet gewesen wären. So wird man die Auffassung Jesu als des Herrn doch noch auf eine andere, vorläufig nicht genauer zu bezeichnende vorderasiatische Gottheit zurückführen müssen; aber daß sie an die von heidnischen κύριοι erinnerte, das deutet ja Paulus selbst an, wenn er I. Kor. 8, 5f. schreibt: εἰς θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ . . . καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

6. Bestimmter läßt sich wohl die Herkunft eines letzten, in den verschiedensten neutestamentlichen Schriften vorkommenden Titels, der im Unterschied von den beiden zuletzt besprochenen wieder schon im Judentum gebraucht wurde, angeben, des Titels σωτήρ, Heiland. Allerdings muß man hier, wie bei dem κύριος-Namen, von dem technischen einen allgemeineren Gebrauch unterscheiden, und bei Paulus kommt σωτήρ wohl nur in diesem letzteren Sinne vor, nämlich Phil. 3, 20: ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 94ff.; vgl. auch DREXLER, Kyria und Kyrios, LM II, 1890—97, 1755, KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol II, 1900, 613, LIETZMANN, Handbuch III, 1, <sup>2</sup> 93f., WEISS, Korintherbrief 221f., BÖHLIG, Geisteskultur 55f. Die Erklärung aus dem „Iranischen“, die neuerdings REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 131, 3, ZNW 1922, 22 vertrat, liegt zu fern. 2. BOUSSET, Kyrios Christos <sup>2</sup> 97f.



ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Freilich könnte man es, wie zuletzt LOHMEYER<sup>1</sup>, bemerkenswert finden, „daß mit dem Heilandgedanken hier ein Bild aus dem staatlichen Leben verbunden erscheint“, und folgern: „diese Verbindung war auf Erden nur in der Person des römischen Kaisers leibhafte Wirklichkeit; der römischen Bürgerschaft auf Erden, deren Haupt der kaiserliche Soter ist, steht die Bürgerschaft der Christusgläubigen im Himmel gegenüber, die ihren Soter Jesus Christus zu dauerndem Verweilen in ihrer Mitte erst erwartet.“ Aber von einem solchen andern Soter ist doch keine Rede, und auch der Ausdruck πολίτευμα ist wohl anders zu verstehen; kurz, ich glaube mit BOUSSET<sup>2</sup> und DIBELIUS<sup>3</sup>, daß hier σωτήρ etwa in demselben Sinne wie ρυόμενος I. Th. 1, 10 gebraucht ist. Und ähnlich steht es wohl oder vielmehr erst recht, wenn Christus Eph. 5, 23 der σωτήρ des Leibes, nämlich der Gemeinde heißt, d. h. auch da liegt kein technischer Gebrauch des Ausdrucks vor. Wohl aber ist das in den lukanischen Schriften, dem Johannesevangelium, den Pastoralbriefen und dem zweiten Petrusbrief der Fall — ich führe die einzelnen Stellen hier noch nicht an, weil ich auf sie später genauer eingehen muß.

Im allgemeinen könnte man den Ausdruck zunächst wieder auf das alte Testament oder Judentum zurückführen, wo Jahwe oder der Messias manchmal als der Erlöser bezeichnet oder wenigstens beschrieben wird<sup>4</sup>. Aber ganz abgesehen davon, daß wenigstens ein Prädikat Gottes auch in diesem Stadium der Entwicklung der Christologie noch nicht ohne weiteres auf Jesus übertragen werden konnte, ist jene Erklärung, wie auch BOUSSET<sup>5</sup> urteilte, schon deshalb unwahrscheinlich, weil diese Bezeichnung Jesu erst verhältnismäßig spät und nur in gewissen Schriften des neuen Testaments erscheint. Außerdem machte DIBELIUS darauf aufmerksam, daß manche jüdischen Stellen, in denen Gott σωτήρ heißt, vom Hellenismus beeinflusst zu sein schienen — Esther 15, 5 heißt er außerdem πάντων ἐπόπτης, wie bei Epiktet, *diss.* III, 11, 6, und Bar. 4, 22 αἰώνιος, über welchen Ausdruck später noch zu sprechen sein wird — ja BOUSSET<sup>6</sup> meinte früher, daß die Bezeichnung des Messias als σωτήρ überhaupt aus dem hellenistischen Hofstil stamme.

Auch wenn WOBBERMIN seinerzeit<sup>7</sup> den Heilandnamen aus dem Mysteriensprachgebrauch erklärte, so ließ sich dagegen zwar nicht mit WENDLAND<sup>8</sup> einwenden, die Zeugnisse für diesen seien für unsern Zweck zu spät; denn wie DÖLGER<sup>9</sup> und im Anschluß an ihn BOUSSET<sup>10</sup> zeigten, gibt es ihrer auch schon in vorchristlicher Zeit. Wohl aber spricht gegen die Zurückführung des Heilandnamens auf die Mysterien und ebenso auf den Kult des Asklepios, an dessen Altären allerdings in großen Buchstaben das Wort σωτήρ stand, die Tatsache, daß wenigstens die meisten neutestamentlichen Stellen noch auf einen andern, spezielleren Ursprung des Namens hinweisen, nämlich

1. Christuskult 27 f.; vgl. auch HARNACK, Der Heiland, ChrW 1900, 31 = Reden und Aufsätze 1904, I, 310, LIETZMANN, Der Weltheiland 1909, 56. 2. Kyrios Christos<sup>2</sup> 240. 3. Handbuch III, 2, 184. 4. vgl. BOUSSET, Religion<sup>2</sup> 262. 5. Kyrios Christos<sup>2</sup> 243. 6. Religion<sup>2</sup> 259. 7. Studien 105 ff. 8. ΣΩΤΗΡ, ZNW 1904, 353. 9. ΙΧΘΥΣ I, 420. 10. Kyrios Christos<sup>2</sup> 242.

auf seine Herkunft aus dem Kaiserkult, der ja anders als früher seit der Zeit des Lukasevangeliums in der Tat auch auf das Christentum einwirken konnte<sup>1</sup>.

Wir haben aus verschiedenen kleinasiatischen Städten Reste eines Dekretes des κοινόν derselben<sup>2</sup>, in dem es den Jahresanfang auf den Geburtstag des Kaisers Augustus zu verlegen beschließt, weil diesen die Vorsehung ihnen und ihren Nachkommen als σωτήρ gesandt habe, und weil sein Geburtstag ἦρξεν τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων. Dieser letztere Ausdruck kommt, wie WEINREICH<sup>3</sup> hervorhob, in solchen Inschriften auch sonst vor, namentlich aber heißt es in einer Inschrift aus Halikarnass<sup>4</sup>: ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντός φύσις ... ἀνθρώποις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ... σωτήρα τοῦ κοινου τῶν ἀνθρώπων γένους ... εἰρηνεύουσι μὲν γὰρ γῇ καὶ θάλασσα κτλ. MOMMSEN und von WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF<sup>5</sup>, HARNACK<sup>6</sup>, SOLTAU<sup>7</sup>, O. PFLEIDERER<sup>8</sup>, WENDLAND, PETERSEN<sup>9</sup>, KÄRST<sup>10</sup>, A. BAUER<sup>11</sup> und BOUSSET verglichen damit die Engelsbotschaft Lk. 2, 10f.: εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη σήμερον σωτήρ, und den Lobgesang: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη — und in der Tat wird hier jener Sprachgebrauch nachwirken<sup>12</sup> — ebenso wie in der Bezeichnung Jesu als des σωτήρος τοῦ κόσμου Joh. 4, 42. I, 4, 14. Auch wenn er act. 5, 31 (vgl. auch II. Cl. 20, 5) ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ heißt, so könnte das mit der Anschauung, daß der Herrscher eine neue Weltzeit bringt, zusammenhängen<sup>13</sup>, ebenso wie in den Pastoralbriefen die Anschauung, daß in dem Herrscher eine Gottheit auf Erden erscheint — daher ja auch der Beiname Epiphanes, den je ein Ptolemäer und Seleukide führte —, mehrfach anklingen dürfte<sup>14</sup>. Denn wenn auch die ἐπιφάνεια τοῦ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ II. Tim. 1, 10 noch nicht

1. Wenn GRESSMANN, Weihnachtsevangelium 20f. 37, vielmehr an ägyptischen Ursprung dachte, so hing das mit seiner später zu untersuchenden Anschauung über den Ursprung der Weihnachtsgeschichte zusammen. Über den Gebrauch des Ausdrucks in Kleinasien überhaupt vgl. BÖHLIG, Geisteskultur 49ff. 2. vgl. zuletzt WENDLAND, Handbuch I, 2, 2.<sup>3</sup> 409f. 3. *De dis ignotis quaestiones selectae*, AR 1915, 43f. 4. vgl. WENDLAND, Handbuch I, 2, 2.<sup>3</sup> 410. 5. Die Einführung des asiatischen Kalenders, Mitteilungen des Kaiserl. Deutschen Archäologischen Instituts, Athen. Abteilung, 1899, 275ff. 6. Als die Zeit erfüllet war, ChrW 1899, 1201ff., ebd. 1900, 30ff. = Reden und Aufsätze I, 301ff. 7. Die Geburtsgeschichte Jesu Christi 1902, 18f., auch Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung 1904, 418. 8. Das Christusbild 99ff. 9. Die wunderbare Geburt 23. 41f. 10. Geschichte II, 216. 11. Griechentum und Christentum 90. 140f. 12. Auch gegen GRESSMANN, Weihnachtsevangelium 4: „die Ausdrücke ‚das Evangelium verkünden‘ (εὐαγγελίζεσθαι) und ‚Heiland‘ (σωτήρ), die man als *termini technici* der hellenistischen Begriffswelt betrachten muß (NB!), haben ihre Auknüpfungspunkte im Alten Testament und sind im Judentum der Zeit Christi nicht unmöglich (NB!); als Zusatz des Lukas lassen sie sich nicht begreifen“; vgl. vielmehr ebd. 20f.: „entscheidend sind die *termini technici* ‚Heiland‘ und ‚Evangelium‘, die nicht auf jüdischem Boden gewachsen, sondern nur dorthin verpflanzt sein können“ und 20, 2: „die Worte ‚Heiland‘ und ‚Evangelium‘ finden sich zwar auch im Alten Testament, aber nicht die *termini technici* . . . . Wenn Jahve Heiland genannt wird, so war das etwas ganz anderes.“ 13. Der Artikel von BUONAIUTI, *Autore della vita e della salvezza* (Act. ap. 3, 15. 5, 31), *Athenaeum* (Pavia) 1917, 27ff. ist mir nicht zugänglich. 14. vgl. dazu besonders DIBELIUS, Handbuch III, 2, 213f., sowie LOHMEYER, Christuskult 56f.

gerade an die Erscheinung eines Herrschers zu erinnern braucht<sup>1</sup>, so gemahnt doch das Wort Tit. 2, 11: ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις<sup>2</sup> speziell an die Inschrift über den Kaiser Cajus (DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum* <sup>3</sup> I Nr. 798), in der die Rede ist von οἱ τῆς ἀθανάτου χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρποῦμενοι, ταύτη τῶν πάλοι μείζονες, ὅτι οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, οὗτοι δ' ἐκ τῆς Γαΐου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων θεῶν γεγονάσι βασιλεῖς. Weiter gelten die Christen Tit. 2, 13 als προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Χριστοῦ Ἰησοῦ, wie in zahlreichen Inschriften<sup>3</sup> ein Kaiser sogar μέγιστος σωτὴρ oder θεός, bzw. θεῶν, wenn nicht Ζεὺς μέγιστος genannt wird. Und endlich heißt es Tit. 3, 4: ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ, wie nach WENDLANDS<sup>4</sup> Ausdruck kaum eine andere Tugend sooft am hellenistischen Herrscher gerühmt wird. Auch der allgemeine Tenor jener Aussagen in den Pastoralbriefen erinnert an den Hofstil; nehmen wir also in der Tat einen Einfluß von dieser Seite her an, so erklärt es sich zugleich, daß, wie DIBELIUS hervorhob, neben jenen Aussagen andere, eigentlich nicht zu ihnen passende stehen, sowie, daß dieselben Ausdrücke wie auf Jesus auch auf Gott angewandt werden — sie sind eben Formeln, bei denen man sich nicht mehr allzu viel denkt. Und damit ist wieder gesagt, daß die Bezeichnung Jesu als σωτὴρ — anders als die als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, υἱὸς θεοῦ und namentlich κύριος — die Vorstellung von ihm nicht veränderte; es handelte sich nur um einen Namen, der ihm beigelegt wurde, der aber doch eben auch erklärt werden mußte<sup>5</sup>.

7. Wichtiger wäre es wieder, wenn die Lehre von der Hadesfahrt fremden Ursprungs sein sollte, die ja jedenfalls an so verschiedenen Stellen des neuen Testaments erscheint, daß sie schon hier behandelt werden muß. Zwar das Wort Jesu am Kreuz Lk. 23, 43: heute wirst du mit mir im Paradiese sein — braucht man, obwohl sich neuestens<sup>6</sup> C. SCHMIDT<sup>7</sup> dafür ausgesprochen hat, nicht so zu verstehen; denn zumal wenn das Wort nicht geschichtlich sein wird, kann unter dem Paradies wie II. Kor. 12, 4 ein Teil des Himmels verstanden werden. Auch die Erzählung Mt. 27, 52, beim Tode Jesu hätten sich die Gräber aufgetan und seien viele Leiber der entschlafenen Heiligen aufgestanden, muß, obwohl, wie SCHMIDT, so GSCHWIND<sup>8</sup> und

1. vgl. vielmehr STEINLEITNER, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 1913, 20, CASEL, Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte, Benediktinische Monatsschrift 1922, 13ff. und besonders PFISTER, Epiphanie, REA <sup>2</sup> Suppl. IV, 282ff. 2. Daß die Fortsetzung: καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου „ein deutlicher Klang aus hellenistischer Mysterienreligion“ sei (BOUSSET, Kyrios Christos <sup>2</sup> 245, 3), bestritt DIBELIUS, Handbuch III, 2, 187, wie auch BOUSSET zugleich auf andere Parallelen verwies. 3. vgl. BR. MÜLLER, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ, *Dissertat. philol. Hal.* XXI, 1913, 394f. 4. Handbuch I, 2 <sup>2-3</sup>, 407, 4; vgl. auch WEINREICH, AR 1915, 52. 5. Das Ganze gegen WAGNER, Über cōzeiv und seine Derivate im N. T., ZNW 1905, 205ff. 6. Die früheren Vertreter dieser Meinung siehe in meiner Schrift: Niedergefahren zu den Toten 1900, 159. 7. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung 1919, 461. 8. Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt 1911, 185ff.



BOUSSET<sup>1</sup> dieser Meinung waren, nicht auf die Hadesfahrt Christi, geschweige denn seinen Kampf mit dem Fürsten der Unterwelt bezogen werden, sondern kann, wie KLOSTERMANN<sup>2</sup> meinte, wenn nicht nur mit der Erwartung eines Erdbebens, das oft ähnlich geschildert wird<sup>3</sup>, mit der rabbinischen Meinung, daß in der Messiaszeit zuerst die Patriarchen erweckt werden sollen, zusammenhängen. Noch unsicherer erscheint mir die wohl auch erst von BOUSSET aufgebrachte Beziehung des berühmten Wortes 16, 18: die Pforten des Hades sollen meine Gemeinde nicht überwältigen und des anderen *ap.* 1, 18: ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Hades — auf die Hadesfahrt, durch die den entschlafenen Gerechten der Zugang zur *ecclesia triumphans* eröffnet und die grausigen Mächte dort unten in siegreichem Kampfe bezwungen worden seien; denn davon ist doch hier ebensowenig die Rede wie an noch anderen Stellen, die man so erklärt hat<sup>4</sup>. Aber ein drittes Wort bei Matthäus (12, 40): wie Jonas im Bauche des Untieres war drei Tage und drei Nächte, so wird der Sohn des Menschen im Schoße der Erde sein drei Tage und drei Nächte — ist gewiß vom *descensus ad inferos*, nicht von der Grablegung zu verstehen — denn dafür ist καρδιά τῆς γῆς zu stark — und ebenso die Aussage *act.* 2, 31: οὐτε ἐγκατελείφθη (ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) εἰς ᾄδην, die man nach V. 24, mag hier auch nicht: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδύνας τοῦ ἄδου, sondern τοῦ θανάτου zu lesen sein, wohl nur übersetzen kann: er wurde nicht in der Unterwelt gelassen<sup>5</sup>. Auch wenn Paulus Röm. 10, 6f. zur Charakteristik der Gerechtigkeit aus dem Glauben *dt.* 30, 12f. in der Form zitiert: μὴ εἶπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀγαγεῖν, und das letztere nicht als etwas absolut Sinnloses zurückweist, so kann er nur vorausgesetzt haben, daß Christus, wie vor seiner Menschwerdung im Himmel, so nach seinem Tode in der ἄβυσσος, d. h. Unterwelt gewesen sei. Und ebenso glaube ich die Stelle Eph. 4, 9: τὸ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς — nicht, wie zuletzt<sup>6</sup> DIBELIUS<sup>7</sup> wollte, übersetzen zu dürfen: ‚aufgefahren‘ — was heißt das anders als daß er auch hinabfuhr zu den Niederungen der Erde? Wenn DIBELIUS nämlich meinte, daß hier die Beziehung des Psalmwortes auf Christus in V. 8 bewiesen werden solle, so war das kaum nötig; denn die Stelle wird wie andere ohne weiteres messianisch verstanden worden sein; sollte das Recht dazu aber erst bewiesen werden, so bedurfte es, da von dem Auffahren die Rede war, kaum erst des Umweges über die Menschwerdung. So wird man, zumal dazu die Fortsetzung in V. 10: der, der hinuntergestiegen ist, ist derselbe, der hinaufgestiegen ist über alle Himmel, damit er alles erfülle — besser paßt, auch hier an die Hadesfahrt denken müssen; denn wie der Verfasser hier auf

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 31, ZNW 1920, 60. 61f. 2. Handbuch II, 1, 350. 3. vgl. auch VOLLERS, Weltreligionen 133. 4. Sie werden wohl am vollständigsten aufgezählt bei LOOFS, *Descent to Hades (Christ's)*, ERE IV, 662. 5. vgl. dazu GSCHWIND, *Niederfahrt* 165. 6. Die früheren Vertreter dieser Meinung siehe in meiner Schrift: *Niedergefahren* 164 und bei GSCHWIND, *Niederfahrt* 169, 10. 7. Handbuch III, 2, 111.

sie verfallen konnte, werden wir später noch sehen. Endlich I. Petr. 3, 10ff. liegt (selbst wenn man die Stelle für interpoliert halten wollte<sup>1)</sup> wohl eine christologische Formel zugrunde, die auch die Hadesfahrt enthielt<sup>2</sup> — denn daß sie mit den Worten: τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύματι πορευθεῖς ἐκήρυξεν gemeint ist, wird ja glücklicherweise jetzt wieder so gut wie allgemein<sup>3</sup> angenommen. Aber ist sie nun religionsgeschichtlich in dem uns hier interessierenden Sinne des Wortes zu erklären?

Das haben in verschiedener Weise BOUSSET<sup>4</sup>, GARDNER<sup>5</sup>, O. PFLEIDERER<sup>6</sup>, ROBERTSON<sup>7</sup>, GUNKEL<sup>8</sup>, ZIMMERN<sup>9</sup>, VÖLTER<sup>10</sup>, A. MEYER<sup>11</sup>, WUNDT<sup>12</sup>, SOLTAU<sup>13</sup>, P. W. SCHMIDT<sup>14</sup>, H. J. HOLTZMANN<sup>15</sup>, H. WINDISCH<sup>16</sup>, KNOPF<sup>17</sup>, GANSCHINETZ<sup>18</sup>, REITZENSTEIN<sup>19</sup> und GRILL<sup>20</sup> versucht, dabei freilich allzu oft übersehend, daß die Hadesfahrt sich zunächst und so, wie sie Mt. 12, act. 2 und Röm. 10 geschildert wird, ganz einfach aus den jüdisch-urchristlichen Anschauungen über das Leben nach dem Tode ergab: wenn die Seele eines jeden Menschen nach seinem Tode in die Scheol oder den Hades geht, so natürlich zunächst auch diejenige Christi. Ebenso glaube ich schon früher gezeigt zu haben, daß sich die besondere Auffassung des *descensus*, die wir I. Petr. 3, 19f. finden, durchaus aus den besonderen Anschauungen erklärt, die wir bei dem Verfasser dieses Briefes bzw. in dem Kreise, aus dem er hervorging, voraussetzen können — wenn nur unter τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα Seelen Verstorbener und nicht dämonische Mächte zu verstehen sind, wie nach früheren neuerdings GUNKEL, KNOPF, BOUSSET und REITZENSTEIN behaupteten. Aber dazu paßt doch, wie auch WINDISCH hervorhob, nicht die dann folgende Beschreibung dieser Geister als solcher, die einst ungehorsam gewesen, als die Langmut Gottes zuwartete in den Tagen Noahs, da der Kasten hergestellt wurde, in dem wenige, nämlich acht Seelen gerettet wurden durch das Wasser; denn darunter können nur die Zeitgenossen Noahs verstanden werden, nicht zugleich deren Väter, geschweige denn sie allein. Dieses Geschlecht zur Zeit Noahs galt nun aber, eben weil es durch die Flut vernichtet sein sollte, als besonders sündhaft — es wird ja auch Mt. 24, 37ff. Lk. 17, 26ff. mit den Sodomiten zusammengestellt und soll nach *Sanhedr.* X, 1ff. mit anderen überhaupt keinen Anteil an der künftigen Welt haben. Wenn also selbst es noch Gelegenheit zur Bekehrung gehabt haben soll — und so ist ἐκήρυξεν

---

1. Die Vertreter dieser Ansicht siehe bei H. J. HOLTZMANN, Höllenfahrt im Neuen Testament, AR 1908, 296, 1 und GSCHWIND, Niederfahrt 15ff. 2. Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn H. WINDISCH, Handbuch IV, 2, 67 sagte: „es charakterisiert eben die Art des Verfassers von I. Petr., der es liebt, von seinen Verhaltensmaßregeln immer wieder auf die großen Heilstatsachen zurückzuführen“. 3. Zweifelhafte nur LOOFS, ERE IV, 662 und anders GSCHWIND, Niederfahrt 14ff. 4. Die Offenbarung Johannis 1906, 198, Religion <sup>2</sup> 407, 3, Hauptprobleme 255ff., Kyrios Christos <sup>2</sup> 26ff., ZNW 1920, 50ff. 5. *Exploratio evangelica* 1899, 265ff. 6. Urchristentum 1887 <sup>2</sup> 1902, II, 288. 7. *Christianity* 324ff., Die Evangelienmythen 149f. 8. Verständnis 72f., Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> III, 282. 9. Keilinschriften <sup>3</sup> 388. 563, Streit 45. 10. Petrus-evangelium oder Ägypterevangelium, ZNW 1906, 372. 11. Die Auferstehung Christi 1906, 10. 80. 12. Völkerpsychologie <sup>2</sup> VI, 1915, 381. 13. Fortleben 146f. 14. Zwei Fragen zum ersten Petrusbrief, ZwTh 1907, 42ff. 15. AR 1908, 285ff. 16. Handbuch IV, 2, 68f. 17. Die Briefe Petri und Judä 1912, 152f. 18. Katabasis, REA <sup>2</sup> X, 2, 1919, 2431f. 19. Buch 25ff. 20. Untersuchungen II, 254, 763.

zweifellos zu verstehen —, so natürlich erst recht die anderen Generationen, die nicht so schlimm gewesen waren, aber auch bei Lebzeiten das Heil nicht kennengelernt hatten. Heißt es doch auch später 4, 6, nachdem von dem Gericht über Lebende und Tote die Rede gewesen ist, ganz allgemein: denn dazu ist auch den Toten das Evangelium verkündigt worden — und darunter sind nach dem Vorhergehenden gewiß nicht geistlich, sondern körperlich tote, und zwar solche, die damals schon tot waren, zu verstehen. Daß jene Predigt bei den seitdem Gestorbenen nicht für nötig gehalten wurde, liegt wohl daran, daß es eine Zeit der Ungewißheit nur früher gegeben habe (1, 14), d. h. daß jetzt das Evangelium überall bekannt geworden sei (I. Th. 1, 8, Röm. 1, 8. 10, 18. 15, 19, Kol. 1, 23). Und wenn endlich auch damit noch nicht erklärt ist, weshalb gerade Jesus in der Unterwelt gepredigt haben soll, so könnte das deshalb angenommen worden sein, weil man glaubte, er müsse dort doch etwas getan haben, oder auch deshalb, weil man wußte, daß er auf Erden immer gepredigt hatte. Freilich damit hatte BOUSSET<sup>1</sup> recht: wenn die Auffassung des ersten Petrusbriefes von der Hadesfahrt Christi so entstanden ist<sup>2</sup>, so ist das eine „sehr künstliche Reflexion“ — künstlicher auch als die verschiedenen neutestamentlichen Versöhnungstheorien — und deshalb vielleicht nicht zum Gemeindeglauben zu rechnen; aber ob sie deshalb auf fremde Einflüsse zurückgeht, ob auch hier der Weg vom Mythos zur Idee gegangen ist und nicht in der umgekehrten Richtung — das ist, wie auch BOUSSET selbst zugab, eine ganz andere Frage, die mit der ersten noch nicht entschieden ist. Sie ist auch deshalb nicht zu bejahen, weil „der Gedanke der unmittelbaren Herausführung der durch die Predigt begnadeten Frommen aus dem Hades“ über das „Milieu des spätjüdisch-urchristlichen Gemeindeglaubens“ hinausgeht<sup>3</sup>; denn von diesem Herausführen ist im ersten Petrusbriefe (wo es sich ja auch nicht um Fromme, sondern Gottlose handelt) noch keine Rede. Wohl aber weist ein doppelter Umstand wahrscheinlich doch auf einen fremden Einfluß auf das Lehrstück hin.

Einmal nämlich die Tatsache, daß es an so vielen Stellen des neuen Testaments vorkommt (und an noch anderen vielleicht vorausgesetzt wird), obwohl der *descensus* (um nur von den deutlichen Stellen zu reden) bloß im ersten Petrus- und vielleicht im Epheserbrief auch eine religiöse Bedeutung hat. Und doch bedarf es zur Erklärung dieses Umstandes vielleicht noch nicht der Annahme, daß hier eine nichtjüdische Religion eingewirkt hat; es genügt, an die auch von BOUSSET angeführte Stelle in der lateinischen Übersetzung zu Sirach (24, 32) zu erinnern, in der der Weisheit die Worte in den Mund gelegt werden: ich werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen<sup>4</sup>. Oder muß auch dahinter „ursprünglich ein kräftiger Mythos gestanden haben“?<sup>5</sup>

1. ZNW 1920, 53. 2. Auch WINDISCH, Handbuch IV, 2, 69 meinte: „dieser Gedanke (das Theodizee-Motiv) kann schon für die allererste Bildung des christlichen Mythos mitwirkend gewesen sein“, und ähnlich DIBELIUS, ebd., Ergänzungsband 625. 3. ZNW 1920, 54. 4. vgl. auch die rabbinische Stelle bei MACCULLOCH, *Descent to Hades (Ethnic)*, ERE IV, 653. 5. BOUSSET, *Kyrios Christos* 2 28, 1.



Jedenfalls scheint das — darin dürfte BOUSSET richtig gesehen haben — Eph. 4, 8ff. der Fall gewesen zu sein; denn daß der Verfasser hier auf die Hadesfahrt zu sprechen kommt, das erklärt sich (mochte sie auch gern mit der Himmelfahrt zusammengestellt werden) doch wohl nur daraus, „daß er das ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, obwohl so ein *Hysteron Proteron* herauskommt (denn das Psalmwort lautet ja: er ist aufgestiegen in die Höhe und hat Gefangene erbeutet und Geschenke den Menschen gegeben), auf den Sieg des Lebensfürsten über die dämonischen Scharen des Hades deutete“. Von einem solchen Sieg ist freilich sonst erst später die Rede — zuerst vielleicht in einem syrisch erhaltenen Fragment des Melito, das in der Übersetzung von OTTO lautet: *dominus noster surrexit e mortuis et pede deculcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem*, aber da diese Ausführungen offenbar, wie BOUSSET<sup>1</sup> sagte, der hymnologischen Sprache der Mythologie entstammen, so sind sie wohl älteren Ursprungs. Und in der Tat hat schon Paulus einen ähnlichen Mythos, wenn auch nicht mehr von der Hadesfahrt, so doch von der Menschwerdung eines göttlichen Wesens auf Christus angewandt.

Wenn er nämlich zunächst I. Kor. 2, 6ff. von der verborgenen geheimnisvollen Weisheit redet, die keiner von den Herrschern dieser Welt erkannt habe; denn hätten sie das getan, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt, so kann er ja bei den Herrschern dieser Welt, die eine besondere Weisheit haben, nicht an Menschen, sondern nur an Geister gedacht haben, die auch sonst so bezeichnet werden<sup>2</sup> und nach unserer Stelle also Christus irrtümlicherweise gekreuzigt haben. Zugleich aber wird wohl vorausgesetzt, daß diese Geister dann ihren Irrtum eingesehen hätten, als sie nämlich von Christus überwunden worden seien, wie das Kol. 2, 15 ausdrücklich gesagt wird: indem er (Gott) auszog die Herrschaften und die Mächte, hat er sie offen zum Spott gemacht, da er über sie in ihm (d. h. Christus) triumphierte<sup>3</sup>. Beide Aussagen konnte Paulus natürlich nicht aus der Leidensgeschichte schöpfen; er ist hier von einer besonderen Tradition abhängig, die uns in der zwar erst im 2. Jahrhundert entstandenen, aber gewiß auf ältere Grundlagen zurückgehenden *ascensio Jesaiae* (9, 13f.<sup>4</sup>) erhalten ist und nach der Christus unerkannt auf die Erde herabstieg und deshalb dort gekreuzigt wurde. Ja, vielleicht liegt sie auch der berühmten christologischen Stelle Phil. 2, 6ff.: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ zugrunde; denn wenn auch das οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο, wie JÄGER<sup>4</sup> zu zeigen versuchte und

1. ebd. 28. 2. vgl. DIBELIUS, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909, 89ff., LIETZMANN, Handbuch III, 1, 89, BOUSSET, ZNW 1920, 63ff. 3. vgl. DIBELIUS, Geisterwelt 135ff., Handbuch III, 2, 81f., Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten, SAH, philos.-hist. Kl. 1917, 4, 44ff., BOUSSET, ZNW 1920, 63ff. 4. Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief, H 1915, 537ff., dagegen freilich JÜLICHER, Ein philologisches Gutachten über Phil. 2, V. 6, ZNW 1916, 1ff. und P. W. SCHMIDT, „... Hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich sein“, PrM 1916, 171ff., vgl. auch BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 153, 2.

DIBELIUS<sup>1</sup> zugestand, nur: er hielt es nicht für sein gutes Recht — zu heißen brauchte, so blieb doch, wie letzterer früher<sup>2</sup> sagte, „die geflissentliche Schilderung des menschlichen Gewandes“, die „durch den Zusammenhang der Stelle nicht geboten“ ist, auffällig. Ferner heißt es *Poim.* I, 15 vom Urmenschen, der nach § 14 ebenfalls die μορφή θεοῦ hatte oder war: ἀθάνατος ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων τὰ θνητοῦ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ· ὑπεράνω γὰρ ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος; ähnliche Aussagen scheinen also auch sonst gemacht worden zu sein. Vor allem aber verwendet Paulus eben an den erstangeführten Stellen zur Veranschaulichung seiner Christologie (um mehr handelt es sich nicht<sup>3</sup>) einen Mythos, der nun auch seine Vorstellung von der Präexistenz Christi besser noch erklärt als der Glaube an diese in gewissen Kreisen des Judentums, sowie der Glaube dieses an die Präexistenz anderer eschatologischer Größen, und ohne daß es dazu des Gedankens der Seelenwanderung<sup>4</sup> oder gar der Avatärenlehre<sup>5</sup> bedurft hätte. Ein ähnlicher Mythos könnte also auch Eph. 4 benutzt sein und zu der Beziehung der Stelle aus Ps. 68 auf Christus geführt, ja auch schon die oben erwähnte lateinische Übersetzung von Sirach 24 hervorgerufen haben<sup>6</sup>.

Nun haben wir, wie namentlich MAC CULLOCH<sup>7</sup> zeigte, zunächst im Hinduismus und Buddhismus manche Erzählungen, nach denen der Besuch eines Helden oder göttlichen Wesens in der Hölle deren Qual aufhören läßt, deren Bewohner befreit und in den Himmel führt; aber bei der früher (S. 47ff.) geschilderten Unbekanntheit des Westens mit indischen Anschauungen ist in der Zeit, um die es sich hier für uns handelt, an einen Einfluß auf das Christentum von jener Seite her nicht zu denken<sup>8</sup>.

Weiterhin die persische Anschauung (Vd. 2, 42), daß in der Burg Yimōs, d. h. unter den Verstorbenen, der Vogel Karsipta die mazdayasische Religion verbreitet habe, bezeichnete TIELE<sup>9</sup> nur als eine Art Verkündigung des Evangeliums an die Toten, wie sie im Christentum aus demselben Theodizeebedürfnis heraus angenommen worden sei; außerdem ist sie der christlichen Lehre, namentlich derjenigen, die vor allem der Erklärung bedurfte, zu unähnlich, als daß diese aus ihr erklärt werden könnte.

Nicht besser steht es mit den babylonischen Mythen, die von dem Hinabsteigen von Licht- und Vegetationsgöttern in die Unterwelt handeln und die namentlich ZIMMERN<sup>10</sup> verglich: auch in ihnen ist nicht einmal von einer Predigt an die Toten, geschweige denn von einem Kampf mit den Mächten der Tiefe die Rede. Und wenn neuestens BOUSSET<sup>11</sup> I. Petr. 3, 19ff. aus

1. ThLZ 1915, 557f., SAH, philos.-hist. Kl. 1917, 4, 44, 3. 2. Handbuch III, 2, 54. 3. Sehr richtig sagte LIETZMANN, Handbuch III, 1, 89: „der Apostel nimmt hier (I. Kor. 2, 6) wie auch sonst auf derartige Anschauungen aus pädagogischen Gründen Bezug: nicht um ihrer selbst willen, sondern um an ihrer Hand etwas Höheres zu demonstrieren“. 4. Gegen JÜLICHER, Paulus und Jesus 1907, 32. 5. vgl. GRILL, Untersuchungen I, 345ff. 6. Wie ich aus PRICE, HJ 18, 1919/20, 105f. ersehe, glaubte BACON, *The Story of St. Paul* 338f. 356ff., daß die Psalmstelle auch im Judentum schon ähnlich aufgefaßt worden sei; doch hielt das ersterer nicht für bewiesen. 7. ERE IV, 653; vgl. auch ROBERTSON, *Christianity* 237ff. 8. vgl. noch genauer DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme* 321ff. 9. Geschichte II, 268. 10. Zum Streit 45f. 11. ZNW 1920, 57ff.

einem neuentdeckten und von PINCHES<sup>1</sup> veröffentlichten Mardukhymnus, nach dem dieser die gefangenen Götter (d. h. wohl die Helfer der Tiāmat in ihrem Kampfe gegen jene vor Erschaffung der Welt) befreite, erklären wollte — ob direkt oder durch Vermittlung des im äthiopischen Buch Henoch von diesem erzählten Mythos, ist nicht ganz deutlich —, so ging er von der Deutung der πνεύματα ἐν φυλακῇ auf Geister aus, die ich oben (S. 91) als unhaltbar erwiesen zu haben glaube.

Aus einem andern Grunde wieder sind die Besuche griechischer Helden in der Unterwelt, an die VOLLERS<sup>2</sup> erinnerte, nicht zu vergleichen: sie sollen doch sämtlich bei Lebzeiten des Betreffenden, nicht nach seinem Tode stattgefunden haben. Auch soll der Held in der Unterwelt zwar vielleicht den Kerberos, aber nicht andere Mächte bezwungen haben, wie es doch im Epheserbriebe vorausgesetzt wird.

So bleiben nur noch die mandäischen Mythen übrig, an die daher REITZENSTEIN<sup>3</sup> erinnerte und deren eine, in dem schon oben (S. 45f. 75) erwähnten Buche des Herrn der Größe enthaltene, er unter SPENGLERS<sup>4</sup> Beifall als vorchristlich erweisen zu können glaubte. Freilich die Erweiterung von Jes. 35, 5 um das λεπροὶ καθαρίζονται Mt. 11, 5, Lk. 7, 22 braucht, wie wir schon (S. 45f.) sahen, nicht aus dem Mandäismus zu stammen, aber im übrigen ist der Beweis REITZENSTEINS für das hohe Alter der den Schluß jenes Buches bildenden Apokalypse wohl trotz GRESSMANN<sup>5</sup> einleuchtend. In ihr heißt es nämlich von Enōš-Uthra (BRANDT, Schriften 48f.): er geht und kommt in den Jahren des Paltus (Pilatus), des Königs der Welt... Alsdann wird der Platz Jerusalem verwüstet, die Juden gehen in die Verbannung und werden in alle Städte zerstreut, oder Hibil-Ziwa sagt (ebd. 88): alsdann, wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten emporsteigen, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist; und das deutete REITZENSTEIN<sup>6</sup> (mag auch sein Vergleich der Schilderung des Lügenmessias mit den syrischen und palästinensischen Bettelpropheten bei Celsus [Orig. c. Celc. VII, 8] und mögen ebenso die Beziehungen zwischen der mandäischen Apokalypse und neutestamentlichen Stellen, auf die ich später noch zu sprechen komme, nichts beweisen) wohl mit Recht auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Sagt nun aber Hibil-Ziwa im Anschluß an die zuletzt angeführten Worte (BRANDT, Schriften 89f.): denn am Ende der Zeiten kommen wir zu den Seelen der Vollkommenen und zu den Seelen der Schuldigen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis kämpfen; ein jeglicher wird seinen Werken entsprechend aus dem Feuer und der Finsternis gerettet werden — so haben wir hier in der Tat die Erwartung einer Hadesfahrt nach dem Emporstieg zu den Lichtwelten und mit der Wirkung, daß die Vollkom-

1. *The Legend of Merodach*, PSBA 1908, 59ff. 77ff. 2. Weltreligionen 156f. 159. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen 1906, 124f. verwies vielmehr auf die hellenistischen Mythen von Osiris oder Horus, Attis oder Adonis. 3. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 25ff. 4. Untergang II, 259, 1. 5. ZKG 1922, 188. 6. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 23, 2. 38.



menen und Schuldigen aus dem Feuer und der Finsternis befreit werden. Ja, selbst wenn diese Stelle nicht so alt wäre, so würde sie und würden die andern, die wir in der mandäischen Literatur finden, sich doch wohl nicht aus dem Christentum herleiten lassen, sondern könnten umgekehrt zur Erklärung dieses (d. h. einer ähnlichen Auffassung des *descensus*, wie im Epheserbrief) herangezogen werden — wenn auch wieder nur in der Weise, daß sie zeigen, daß in der Umgebung des ältesten Christentums ähnliche Spekulationen vorhanden waren.

8. Noch wichtiger wäre es freilich, wenn die Überlieferung von der Auferstehung Jesu am dritten Tage nach seinem Tode, die sich ja zwar nur in den Evangelien und bei Paulus (I. Kor. 15, 4) findet, aber natürlich auch sonst im neuen Testament vorausgesetzt wird, religionsgeschichtlich zu erklären sein sollte. Möglich ist das schon; denn erzählt wird die Auferstehung ja im ältesten Evangelium noch nicht, und auch von Erscheinungen des Auferstandenen bereits am dritten Tage, aus denen jene Überlieferung zunächst entstanden sein könnte, ist weder bei Paulus noch bei Markus die Rede. Paulus sagt nur (V. 3ff.): παρέδωκα ὑμῖν . . . ὅτι ἐγγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ κτλ., aber darin liegt nicht, daß das auch schon am dritten Tage geschehen sein soll. Ja, wenn es danach noch als möglich angesehen werden kann, so wird es durch die Darstellung im ältesten Evangelium ausgeschlossen: nach Mk. 16, 9 (vgl. 14, 28) sollen die Frauen den Jüngern und Petrus am dritten Tage sagen, in Galiläa würden sie Jesus sehen, dann aber konnte das gar nicht an demselben Tage geschehen. Erst später, Mt. 28, 9, bei Lukas und Johannes, ist schon von Erscheinungen am dritten Tage die Rede, aber das widerspricht der ältesten Überlieferung; diejenige von der Auferstehung am dritten Tage kann also auf diese Weise nicht entstanden sein.

Indes könnte sie denn nicht auf den Befund des Grabes am dritten Tage zurückgehen, ja erklärt sich der Glaube an die Auferstehung nicht vielleicht (zwar nicht allein — es müßte außerdem die entsprechende Erwartung, vielleicht auf Grund der Ankündigung Jesu, vorhanden gewesen sein —, aber doch vollständig) nur unter der Voraussetzung, daß das Grab am dritten Tage leer war? Hätten die Jünger sonst nicht tatsächlich, wie es Lk. 24, 37 von ihnen heißt, nur einen Geist zu sehen glauben können? Aber daß sie von Anfang an eine leibliche Auferstehung im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. eine Wiederbelebung des in das Grab gelegten Leichnams, wenngleich in verklärter Gestalt, angenommen hätten, läßt sich zunächst für Paulus nicht wahrscheinlich machen.

Man beruft sich zwar gern darauf, daß er an der eben angeführten Stelle vor der Auferweckung Jesu seines Begräbnisses gedenkt, das also für jene eine Bedeutung gehabt haben müsse; indes er gedenkt auch des Todes Christi, auf den es im Auferstehungskapitel doch sicher nicht ankommt. Mit andern Worten: er gebraucht hier (ebenso wie übrigens der *auctor ad Theophilum* act. 13, 27ff.) eine feste Formel, die er, da er selbst sagt: παρέδωκα ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβον, auch nicht selbst geprägt haben kann, sondern überkommen haben muß; dann aber ist aus ihr wenigstens dann nicht auf seine eigenen Anschau-

ungen über die Auferstehung Jesu zu schließen, wenn diese nach anderen Stellen bei ihm andere gewesen sind. Und in der Tat sagt er ja V. 50 — allerdings zunächst mit Bezug auf die Christen —: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, noch erbt die Verwesung das Unverwesliche. Wenn es also vorher V. 36 heißt: was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt, so besagt das nicht, daß Gott den erstorbenen Leib wieder lebendig mache, sondern es geht weiter: wenn du säst, so säst du nicht den Körper, der entstehen soll, sondern ein bloßes Korn; Gott aber gibt ihm den Körper nach seiner Bestimmung. Wenn seiner Meinung nach ein engerer Zusammenhang zwischen irdischem und himmlischem oder psychischem und pneumatischem Leib existierte, hätte Paulus ja wohl auch nicht bald nachher, II. Kor. 5, 1, von unserm künftigen Leibe als von einem Bau von Gott, einem Haus nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel sprechen können; es ist also, mit BOUSSET<sup>1</sup> zu reden, „nur als Beibehaltung eines überkommenen Wortes anzusehen, wenn Paulus von Auferstehung und gar einer Lebendigmachung (Auferweckung) unseres sterblichen Leibes redet (Röm. 8, 11), so etwa wie wir noch unbefangen vom Aufgang und Untergang der Sonne sprechen“. Als Erstling der Entschlafenen aber ist nach Paulus (I. Kor. 15, 20) Christus auferweckt worden; auch seine Auferstehung wird er sich also nicht als eine leibliche gedacht haben.

Und auch die älteste Gemeinde in Jerusalem hat das nicht getan; denn sonst hätte sie wohl von Anfang an von dem am dritten Tage leer gefundenen Grabe geredet, während dieser Bericht tatsächlich, wie namentlich wieder BOUSSET<sup>2</sup> gezeigt hat, erst später entstanden sein kann. Das ergibt sich nämlich aus seiner Unwahrscheinlichkeit, zunächst insofern, als die Frauen den Leichnam Jesu am dritten Tage nach seinem Tode, an dem er doch wohl selbst in dem Felsengrabe schon in Verwesung übergegangen sein müßte, noch einzubalsamieren vorgehabt haben sollen. Matthäus (28, 1) läßt sie daher auch nur nach dem Grabe sehen wollen, was sie freilich ebenfalls schon früher hätten tun können<sup>3</sup>, und Johannes (20, 1) gibt überhaupt keinen Grund an, sondern läßt die Einbalsamierung schon vorher (19, 39f.) stattfinden; aber gegen die Ursprünglichkeit dieses Zuges in der ältesten Tradition spricht wohl auch dieses, daß man von Jesus zu berichten wußte (Mk. 14, 8 und Par.), er habe seine Salbung in Bethanien als eine Voraussetzung seiner Einbalsamierung beim Begräbnis bezeichnet. Weiterhin bleibt es, wie BOUSSET<sup>4</sup> sagte, „immerhin merkwürdig, daß den Frauen, die zum Grabe eilen, der Gedanke an das entscheidende Hindernis, das sich ihrem Plan der Einbalsamierung Jesu entgegengestellt, den Stein vor des Grabes

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 63. 2. ebd. 64f.; vgl. auch BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, 173f. 3. Wenn BRAUNE, Der Auferstehungsbericht des Markusevangeliums, StKr 1914, 352 sagte: „andererseits unterliegt es keinem Zweifel, daß das von Matthäus hervorgehobene Sehen des Grabes . . . der jüdischen Trauersitte vorzüglich entspricht“ — so war dies doch mit Joh. 11, 33. 35. 20, 11 noch nicht bewiesen, und wenn DÖLGER, IXΘΥΣ II, 555ff. zeigte, daß in Griechenland schon im 6. Jahrhundert v. Chr. ein Totenopfer in der Frühe des dritten Tages üblich war, so war damit die andersartige evangelische Tradition erst recht nicht erklärt. 4. Kyrios Christos <sup>2</sup> 64f.

Tür, erst auf dem Wege kommt“; denn er gehörte schon der älteren Überlieferung an. Vor allem aber ist es doch wohl kaum denkbar, daß die Frauen mindestens zunächst von ihrem Erlebnis niemand etwas erzählt haben sollen; darin liegt vielmehr, wie auch WEISS<sup>1</sup> urteilte, „das beweisende Eingeständnis, daß der älteste Jüngerkreis von dem leeren Grabe noch nichts gewußt hat, daß diese Überlieferung vielmehr erst später aufgetaucht ist“. Ja, wenn das Grab leer gefunden worden wäre und Jesus auch nicht aus einem schein-toten Zustande erwacht sein kann, so konnte sein Leichnam nur von Freunden oder Feinden entfernt worden sein; beides aber hat, wie neuestens HOFFMANN<sup>2</sup> gezeigt hat, seine Schwierigkeit: das erstere, weil man dann, wie DEUSSEN<sup>3</sup> allerdings tat, mit einer *pia fraus* auf christlicher Seite rechnen müßte, das andere, weil man nicht begriffe, weshalb die Juden später die Predigt von einer leiblichen Auferstehung Jesu nicht auf andere Weise zu widerlegen suchten als mit der Behauptung, seine Jünger hätten ihn gestohlen (Mt. 28, 13). Und selbst wenn das Grab am dritten Tage leer gefunden worden wäre, so hätte doch daraus, wenn auch nur zum Teil, der Glaube an die Auferstehung am dritten Tage deshalb nicht entstehen können, weil ja gar nicht gesagt war, seit wann es leer sei; erst Matthäus läßt (28, 2f.) die Auferstehung am Sonntagmorgen selbst stattfinden. Das Verhältnis beider Überlieferungen ist vielmehr das umgekehrte: die Frauen ließ man unwahrscheinlicherweise erst am Sonntagmorgen zum Grabe gehen, weil erst da die Auferstehung stattgefunden haben sollte; wie erklärt sich also diese Tradition tatsächlich?

Man könnte nicht nur nebenher, sondern ausschließlich an Jesu Ankündigung seiner baldigen Auferstehung (Mk. 8, 31. 9, 31. 10, 34 und Par.) denken — denn wenngleich diese Weissagung im übrigen später gewiß *ex eventu* weiter ausgeführt worden ist, so könnte sie doch soweit geschichtlich sein<sup>4</sup>, ja, man möchte meinen, daß Jesus nur dann, wenn er seine baldige Auferstehung erwartete, seine Wiederkunft noch bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation ankündigen konnte. Dann müßten freilich die drei Tage ursprünglich als eine unbestimmte Zeitbestimmung gemeint gewesen sein, wofür in der Tat mit WEISS geltend gemacht werden könnte, daß Mt. 12, 40 dem Jonaszeichen die Form gegeben wird: wie Jonas im Bauche des Untiers war drei Tage und drei Nächte, so wird der Sohn des Menschen im Schoße der Erde sein drei Tage und drei Nächte, oder auch daß ap. 11, 9. 11 die beiden Zeugen, deren Auferstehung, wie wir sehen werden, nach dem Vorbilde Jesu erwartet wird, drei und einen halben Tag unbegraben daliegen sollen. Aber gerade dann wäre der Ausdruck wohl später nicht wörtlich verstanden worden, oder es wäre wenigstens die Auferstehung Jesu nicht auf den dritten Tag verlegt worden; denn bei dem ältesten Evangelisten kündigt sie Jesus ja, wenigstens nach den besten Handschriften, nach drei Tagen an, und daraus konnte, wenn der Ausdruck einmal wörtlich verstanden

1. Urchristentum 63. 2. Das Geheimnis der Auferstehung Jesu 1921, 22ff. 3. Philosophie der Bibel 1913, 227. 4. Daß sich dann, wie KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 69 sagte, die Haltung der Jünger und der Frauen am Ostermorgen schwer begreift, gilt nur unter der Voraussetzung, daß sie sich fort und fort an dieses Wort Jesu erinnerten.



wurde, nur der vierte, aber nicht der dritte Tag werden<sup>1</sup>. Wie erklärt sich also dieser?

LEIPOLDT dachte an ein wörtliches Mißverständnis einer anderen ungenauen Zeitbestimmung, die für die Auferstehung Jesu üblich gewesen wäre, ähnlich wie Jesus selbst nach Lk. 13, 32 gesagt hat: siehe ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten bin ich am Ziel. Ja er meinte auch den Wechsel zwischen „nach drei Tagen“ und „am dritten Tage“ damit erklären zu können, daß in einem altbabylonischen Text ein Sklave, dem sein Herr angedroht hat, er werde ihn töten, antwortet: es wird auch, mein Herr, fürwahr nur noch drei Tage, d. h. kurze Zeit, währen, daß man nach mir am Leben bleibt. Aber dieser Wechsel findet sich doch nur in den Ankündigungen der Auferstehung und daß für diese das „am dritten Tage“ ursprünglich eine unbestimmte Zeitangabe machen wollte, läßt sich in keiner Weise belegen. Nimmt man es aber doch an, so ist es eben wieder unwahrscheinlich, daß die Angabe dann wörtlich verstanden worden wäre.

Um so eher könnte man, da Paulus bzw. die von ihm verwendete Formel sagt: ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, und Hos. 6, 2 geschrieben steht (da beide, Paulus und der Verfasser jener Formel, die griechische Übersetzung benutzt haben dürften, führe ich sie an): ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ ἀναστήσόμεθα, annehmen — zuletzt taten das Graf BAUDISSIN<sup>2</sup>, WEISS und HOFFMANN —, der Glaube an die Auferstehung Jesu am dritten Tage stamme aus dieser Stelle. Graf BAUDISSIN<sup>3</sup> glaubte weiter wahrscheinlich machen zu können, daß Hos. 6 der Glaube an das Sterben und Wiederlebendigwerden eines Gottes zugrunde liege, auf den indirekt also auch die Überlieferung von der Auferstehung Jesu am dritten Tage zurückginge; aber abgesehen davon, daß, wie Graf BAUDISSIN selbst zugab, jene Erklärung nicht sicher ist, können wir auch deshalb hier von ihr absehen, weil die Überlieferung von der Auferstehung Jesu am dritten Tage nicht aus der Hoseastelle entstanden sein kann. Allerdings erinnert an sie namentlich die eigenartige Form der Zeitbestimmung I. Kor. 15, 4: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ und ist in ihr daher gewiß die Auferstehung Jesu wiedergefunden worden, aber daß sie aus ihr stammen sollte, ist ebenso unmöglich, wie daß der κύριος-Name für Jesu aus Ps. 110 entlehnt sein sollte; deutet doch auch Hos. 6 nichts auf den Messias hin und ist die Stelle daher, soweit wir wissen, im Judentum nie auf diesen bezogen worden. So haben für die Überlieferung von der Auferstehung Jesu am dritten Tage BÖKLEN<sup>4</sup>, MOFFATT<sup>5</sup>, BOUSSET<sup>6</sup>, A. MEYER<sup>7</sup>, VOLLERS<sup>8</sup> und WEISS<sup>9</sup>, und für Hos. 6, 2, worauf

1. Daß Mt. 27, 63 f. μετὰ τρεῖς ἡμέρας und ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας als gleichbedeutend behandelt wird, beweist natürlich nichts für den ursprünglichen Sinn der Ausdrücke.  
 2. Adonis 523. Eine ganz andere, aber offenbar unmögliche Erklärung des κατὰ τὰς γραφάς gab BACON, *Reflections of Ritual in Paul*, HThR 1915, 507 f. 3. Adonis 403 ff.  
 4. Verwandtschaft 29. 5. HJ 1902/03, 77. 6. Religion<sup>2</sup> 341, 1, Kyrios Christos<sup>2</sup> 25.  
 7. Auferstehung 182 ff., wonach also wohl S. 11. 297 und Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 1907, 39 zu verstehen ist. 8. Weltreligionen 164.  
 9. Korintherbrief 349; vgl. auch LEIPOLDT, Götter 78 f.

er, wie wir sahen, jene Tradition zurückführte, auch Graf BAUDISSION<sup>1</sup> an den im jüdischen Volk herrschenden Glauben erinnert, daß die Seele des Verstorbenen sich erst noch einige Zeit in oder in der Nähe der Leiche aufhalte, ehe sie sie endgültig verlasse. Die Auferstehung Jesu habe man also mit jener Zeitangabe entweder verständlich machen, oder aber als eine wirkliche Auferstehung von den Toten erscheinen lassen wollen: er sei auferstanden, als seine Seele noch bei ihm war, oder vielmehr, nachdem sie ihn endgültig verlassen hatte. Ob dieser Glaube an einen solchen Zwischenzustand aus Persien stammt, brauchen wir hier wieder nicht zu untersuchen — Graf BAUDISSION<sup>2</sup> machte dagegen geltend, daß hier immer von drei Nächten, im Judentum dagegen von drei Tagen die Rede sei, und in der Tat könnte der Glaube, da er sich auch bei den Chinesen findet<sup>3</sup>, an verschiedenen, voneinander unabhängigen Stellen entstanden sein —; jedenfalls läßt sich die Tradition von der Auferstehung Jesu auf ihn kaum zurückführen. Sie wird ja eben auf den dritten Tag verlegt, während nach den meisten jüdischen Quellen die Seele erst am vierten Tage den Leib verläßt oder ihr künftiges Geschick antritt — nur im Testament Abrahams (*ed.* JAMES 103) heißt es, sein Leib sei ἔως τρίτης ἡμέρας τῆς τελειώσεως αὐτοῦ bestattet worden. Dagegen um zu beweisen, daß Lazarus wirklich tot war, wird Joh. 11, 39 hervorgehoben, daß er schon den vierten Tag im Grabe lag; es ist also wohl nicht wahrscheinlich, daß die abweichende Datierung der Auferstehung Jesu (die ja ursprünglich auch gar nicht als Rückkehr der Seele in den Leib aufgefaßt wurde) sich auf diese Weise erklärt.

Aus dem gleichen Grunde wird sie nicht mit WINCKLER<sup>4</sup>, ZIMMERN<sup>5</sup>, VOLLERS<sup>6</sup>, A. JEREMIAS<sup>7</sup>, BRÜCKNER<sup>8</sup> und BERTHOLET<sup>9</sup> auf die dreitägige Unsichtbarkeit des Mondes zurückzuführen sein, und wollte man statt dessen eine zweitägige einsetzen, so fragte es sich immer noch, wie eine Eigentümlichkeit des Mondes auf Jesus übertragen werden konnte. Das wäre doch wohl erst auf dem Umwege über eine andere Religion möglich, die direkt oder indirekt auf das Christentum eingewirkt haben könnte, und als diese bezeichnen die Genannten zunächst die babylonische, genauer die Verehrung Marduks.

Aber wenn noch BRÜCKNER<sup>10</sup> sagte: „Marduk stirbt im Winter und steigt im Frühling wieder auf,“ so hatte doch schon ZIMMERN<sup>11</sup> zugegeben: „nicht ganz sicher erscheint es mir noch, ob . . . *tabû* als ‚aufstehen‘ im Sinne von Epiphanie gefaßt werden darf oder einfach im Sinne von *ašû* 𐎶𐎵 ausziehen, wie anderwärts von dem *ašû* Marduks bei diesem Fest gesprochen wird,“ und sprach sich später<sup>12</sup> noch bestimmter in diesem Sinne aus. Ja, selbst wenn es anders wäre, so wüßten wir doch von einer Auferstehung Marduks am dritten Tage schlechterdings nichts<sup>13</sup>.

1. Adonis 412ff. 2. vgl. auch SOEDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme* 1901, 10, 1. 3. vgl. VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte* 1899. <sup>2</sup> I, 1911, 56. 4. *Geschichte Israels* II, 1900, 84. 5. *Keilinschriften* <sup>3</sup> 362. 366. 370f. 387. 388f. 500, Streit 48. 6. *Weltreligionen* 154. 7. *Die Panbabylonisten* 1907, 29. 59. 8. *Gottheiland* 37f. 9. *AJTh* 1916, 5; vgl. auch LEIPOLDT, *Götter* 78. 10. *Gottheiland* 14. 11. *Keilinschriften* <sup>3</sup> 371. 12. *Streit* 46; vgl. Graf BAUDISSION, *Adonis* 107. 135. 371. 376f. 446f., aber neuestens LEIPOLDT, *Götter* 9f. 13. vgl. auch KIRCHNER, *Marduk von Babylon und Jesus Christus* 1922.

Und ebensowenig von einer solchen des Tamûz, dessen Wiederkehr alljährlich gefeiert und auch, ja vor allem im Mythos, angenommen worden sein wird<sup>1</sup>; vielmehr urteilte ZIMMERN<sup>2</sup>: „noch nicht recht ersichtlich ist aus den Texten, ob man in Babylonien das Verschwinden und Wiedererscheinen des Tamûz zu ein und derselben Zeit, mit einem Zwischenraum von nur wenigen Tagen, etwa im Hochsommer im Kultus festlich begangen hat, oder ob etwa einer Trauerfeier im Hochsommer eine Freudenfeier zur Zeit der Wintersonnenwende oder der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche gegenüberstand.“

Weiterhin von den ὄργια ἐς Ἀδωνιν, wie sie in Byblos gefeiert wurden, berichtet Lukian (*de Syr. dea* 6): μνήμην τοῦ πάθους τύπτονται τε ἑκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι . . . ἐπεὰν δὲ ἀποτύπωνται τε καὶ ἀποκλαύωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅπως ἔοντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τέ μιν μυθολογέουσι κτλ. Graf BAUDISSION<sup>3</sup> bemerkte dazu mit Recht: „es ist deutlich, daß diese Zeitbestimmung sich nur auf die πρῶτα bezieht. Es bleibt also zweifelhaft, wie lange die Klagen dauerten, und eben damit, wie lange vor den Tagen des Totenopfers<sup>4</sup> der Todestag des Adonis fiel.“ Nun hat allerdings R. WÜNSCH<sup>5</sup> ein Johannisfest, das nach Al-Bûrîni Ende des 16. Jahrhunderts in Malta gefeiert wurde, bei dem man drei Tage lang oder annähernd so viel in Trauer, Fasten und schlechter Kleidung blieb, als ursprüngliches Adonifest gedeutet; aber Graf BAUDISSION<sup>6</sup> hatte sicher recht, wenn er es, ohne gewisse Einflüsse eines solchen zu leugnen, doch im allgemeinen als eine christliche Osterfeier auffaßte. Nach welcher Zeit die Wiederkehr des Adonis gefeiert worden ist, können wir also zunächst wenigstens nicht sagen<sup>7</sup>.

Und ebensowenig wissen wir, wieviele Tage vor den am 25. März begangenen Hilarien, die zweifellos der Wiederkehr des Attis galten, sein Tod gefeiert wurde. Man sagt zwar gewöhnlich<sup>8</sup>: drei; aber daß das wirklich schon am 22. und nicht erst am 24. März, dem *dies sanguinis* geschah, scheint mir nicht erwiesen zu sein.

So ist der einzige Kult, in dem wir (nach Plutarch, *de Is.* 13. 39. 42. 356 C. 366 E. 367 E) diese Zeitbestimmung finden, der des Osiris. Zugleich liegt es, wie Graf BAUDISSION<sup>9</sup> sagte, „nahe, anzunehmen, daß zwischen den Festen und Mythen des Osiris und Adonis ein so alter Zusammenhang bestand, wie dies überhaupt zwischen Kultformen in Ägypten und Byblos der Fall

1. vgl. zuletzt Graf BAUDISSION, Adonis 102. 133, 5. 371. 373. 447 f. 2. Streit 36. Auch seine spätere Veröffentlichung: BSG, philol.-hist. Kl., 1918, 5 führte nicht weiter. 3. Adonis 408, 1. 4. vgl. ebd. 184, 1. 5. Das Frühlingsfest der Insel Malta 1902; vgl. auch BERTHOLET, AJTh 1916, 3. 6. Adonis 129 ff. 409, 3; ungenau also BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 24, 7. 7. Auch aus dem von GLOTZ, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II* (*Revue des études grecques* 1920, 169 ff.) so gedeuteten Papyrus Flinders Petrie III, 142 (1) ergibt es sich nicht; denn was an dem darin erwähnten 6. und 7. Wochentage geschieht, ist nicht klar. 8. vgl. HEPDING, Attis 149 ff. 167 ff., BRÜCKNER, Welt- heiland 36, WEISS, Jesus von Nazareth 35, Urchristentum 59, Graf BAUDISSION, Adonis 409, BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 24. 9. Adonis 409; vgl. 195 f., sowie BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 135, GRESSMANN, Weihnachtsevangelium 26, 2, R. KITTEL, Geschichte<sup>4</sup> I, 236, 3, LEIPOLDT, Götter 77 f.



war. . . . Es ist jedenfalls als möglich anzusehen, daß damals . . . auch in Phönizien der Auferstehungstag der dritte Tag nach dem Tode war.“ Und deshalb könnte er auch im Christentum auf diesen Tag verlegt worden sein. Daß das nun aber schon in der Urgemeinde geschah, wäre am ehesten denkbar, wenn, wie daher auch ZIMMERN, GUNKEL, A. MEYER<sup>1</sup>, FIEBIG, BRÜCKNER, MAURENBRECHER und WEISS<sup>2</sup> annahmen, bereits im Judentum eine Auferstehung des Messias am dritten Tage erwartet worden wäre. Indes, das läßt sich noch weniger als die Vorstellung eines leidenden Messias nachweisen; auch wenn MAURENBRECHER aus dem: „drei Tage und drei Nächte“ Mt. 12, 40 und dem „nach drei Tagen“ Mk. 8, 31. 9, 31. 10, 34 und Par. schließen wollte, diese Sprüche müßten, weil sie sich nicht erfüllt hätten, vorchristlich sein, so sahen wir ja schon (S. 98), daß diese Zeitangaben ursprünglich vielmehr im unbestimmten Sinne verstanden worden sein dürften<sup>3</sup>.

Versuchen wir daher die Überlieferung von der Auferstehung Jesu am dritten Tage unter der Voraussetzung, daß sie schon in der Urgemeinde aufkam, lieber direkt aus deren heidnischer Umgebung zu erklären, so kann man allerdings wieder mit WEISS<sup>4</sup> sagen: „daß die galiläischen Jünger Jesu vom Adonis- oder Osiriskultus etwas gewußt hätten, ist natürlich möglich; denn hellenistische Kulte dieser Art . . . lagen sozusagen vor den Toren Galiläas“. Dagegen wenn BRÜCKNER und HEISENBERG<sup>5</sup> aus der Notiz des Hieronymus (*ep. 58 ad Paulinum*, MIGNE, PL XXII, 581): *ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini per annos circiter centum octoginta . . . Bethlehem . . . lucis inumbrabat Thamuz, id est Adonidos* schloß, dieser — und um ihn wird es sich gehandelt haben; den Namen des Thamuz setzte der Kirchenvater nur ein, weil er ihn aus Ez. 8, 14 kannte — sei schon früher dort verehrt worden, so bemerkte WEISS<sup>6</sup> mit Recht: „hätte dort an heiligster nationaler Stätte ein solcher ‚Greuel des Entsetzens‘ gestanden, so wäre wohl ein zweiter Makkabäeraufstand die Folge gewesen“<sup>7</sup>. Ja wenn VOLLERS die Geburt Jesu in Bethlehem daraus erklärte, daß Adonis dort ver-

---

1. Wenigstens sprach er sich Wer hat das Christentum begründet 39 f. so aus, während Auferstehung 182 ff. keine Rede davon war und 12 zunächst zwar nur gesagt wurde: „die Christengemeinden setzten sich aus jüdischen Kreisen zusammen, die nicht eben aus der korrekten Schule nüchterner Rabbinen hervorgingen oder sadduzäische Weltbildung genossen hatten“ — dann aber: „welche Fülle volkstümlicher Anschauungen mußte nun aber erst einströmen mit all den Samaritern, Syrern, Kleinasiaten, Griechen, Ägyptern, römischen Sklaven und Soldaten, die späterhin Christen wurden“. 2. Zuletzt Urchristentum 71. 3. Ebenso könnten ursprünglich statt dreier dreieinhalb Tage genannt worden sein; aber da diese Zahl mit Bezug auf den Messias nirgends gebraucht wird, gehe ich auf sie hier noch nicht näher ein. Am allerwenigsten darf man mit O. PFLEIDERER (Christusbild 69\*) und BRÜCKNER in dem „Schwanken der neutestamentlichen Ostersage“ zwischen „am dritten Tage“ und „nach drei Tagen“ eine „sehr beachtenswerte Parallele“ zu den differierenden Bestimmungen des Auferstehungstages im Osiris- und Attiskult sehen; denn die Auferstehung Jesu wird immer nur auf den dritten Tag verlegt. 4. Urchristentum 70. 5. Grabkirche und Apostelkirche 1908, I, 206. 6. Jesus von Nazareth 29. 7. Das Buch von HILL, *Some Palestinian Cults in the Greco-Roman Age* 1914 kenne ich nur aus der Besprechung von PROOST, ThT 1915, 421, aus der nicht zu ersehen ist, ob es auf unsere Frage eingeht.

ehrt worden sei, und GRESSMANN, anstatt jene Verwendung der Höhle von Bethlehem damit verständlich zu machen, daß in sie, wie wir noch sehen werden, wohl schon damals die Geburt Jesu verlegt wurde, sie aus ihrer früheren sakralen Bedeutung erklärte, so zeigte SCHMALTZ<sup>1</sup>, daß wenigstens der Adoniskult dort wahrscheinlich noch später eingerichtet wurde. Er machte nämlich zunächst darauf aufmerksam, daß Justin, der die Höhle als Palästinenser höchstwahrscheinlich kennt, offenbar von keinen Beziehungen derselben zum Adoniskult weiß: „er findet . . . die Höhlengeburt in Jes. 33, 16 gewissagt und behauptet, daß in teuflischer Nachahmung dieser Stelle der Initiationsakt der Mithrasmysterien in ‚Höhlen‘ stattfinde“, und fuhr dann fort: „um die Mitte des 3. Jahrhunderts schrieb Origenes — ebenfalls in Palästina — sein Werk gegen den Celsus; er schreibt (1, 51): δέικνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπηλαίον, ἔνθα ἐγενήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη. καὶ τὸ δεικνύμενον τοῦτο διαβόητόν ἐστιν ἐν τοῖς τόποις καὶ παρὰ τοῖς τῆς πίστεως ἄλλοις, ὡς ἄρα ἐν τῷ σπηλαίῳ τοῦτω ὁ ὑπὸ χριστιανῶν προκυνούμενος καὶ θαυμαζόμενος γεγένηται Ἰησοῦς. Die Höhle mit der Krippe in ihr wird gezeigt und ist als Geburtsstall des von den Christen verehrten Jesus allgemein und auch den Nichtchristen bekannt. Auch das sieht nicht so aus, als ob die Höhle damals bereits in ein Adonisheiligtum umgewandelt gewesen sei, sondern als ob sie in ungestörtem Besitz der Christen wäre. Wir werden also aller Wahrscheinlichkeit nach mit dieser Umwandlung bis in die Zeit der decianischen Verfolgung hinabgehen müssen, in deren Gefolge es geschehen sein mag, daß man den Christen auch diese heilige Stätte entzog.“ Und selbst wenn es anders wäre, so ist es doch ganz undenkbar, daß im Anschluß an den Adonis- oder auch Osirismythos schon in der ältesten christlichen Gemeinde die Auferstehung Jesu am dritten Tage angenommen worden wäre; denn was hatte Jesus, wie man ihn sich damals noch dachte, mit beiden gemein?

Anders lagen die Dinge, wenn jene Anschauung erst in den Kreisen des Hellenismus entstanden ist, nachdem dort die früher (S. 76ff.) besprochenen andersartigen christologischen Vorstellungen aufgekommen waren. Und das ist sehr wohl möglich; denn wenn auch die dann folgenden Nachrichten über die Erscheinungen des Auferstandenen von dort stammen werden: „gerade die Stelle I. Kor. 15, 3f.“, so sagte HEITMÜLLER<sup>2</sup>, „legt es nahe, zu vermuten, daß Paulus seine Überlieferung nicht direkt von der Urgemeinde überkommen hat. Die Beschränkung auf das dürftige Schema Tod, Begräbnis, Auferstehung als Hauptinhalt des Evangeliums ist nicht verständlich für die Gemeinde, der wir die Spruchquelle und den Grundstock des Markusevangeliums verdanken. Sie ist nur erklärlich in einem Kreise, der (wie Paulus selbst) von der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu mit ihrem Reichtum weiter entfernt war als die jerusalemitische Gemeinde.“ Ja, eben jenes Schema weist wohl direkt auf den Mythos von einem sterbenden und wieder lebendigwerdenden Vegetationsgott hin; denn nur aus einem solchen erklärt sich die Er-

1. Die drei „mystischen“ Christushöhlen der Geburt, der Jüngerweihe und des Grabes, ZDPV 1919, 147f. 2. ZNW 1912, 331.

wählung des Begräbnisses, auf das es für die ursprüngliche und noch die paulinische Anschauung von der Auferstehung Jesu nicht ankam, während es in dem Kult namentlich des Adonis eine große Rolle spielte. Vor allem aber versteht man wohl nur so den Gebrauch, der Röm. 6, 3ff. und Kol. 2, 11f. von Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu gemacht wird; denn wenn ich das früher<sup>1</sup>, wie auch andere<sup>2</sup>, damit zu erklären versuchte, daß schon zur Zeit des Paulus bei der Taufe dieser drei Dinge gedacht worden sei, so läßt sich das doch nicht irgendwie belegen und ist, was das Begräbnis angeht, aus dem eben wieder angegebenen Grunde von vornherein undenkbar. Dagegen erklärt es sich, wenn Paulus — ich komme auf die Stellen später noch einmal zurück — die Erfahrungen des Christen mit denen von Mysten einer Vegetationsgottheit vergleicht; denn, daß diese wenigstens etwas Ähnliches erleben sollten, ergibt sich aus der Schilderung wohl der Attismysterien, nach denen wir uns aber gewiß auch andere vorstellen dürfen<sup>3</sup>, bei Firmicus Maternus, *de err. prof. rel.* 22: *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis flelibus plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen inferitur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:*

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένον·  
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία<sup>4</sup>.

Ja, möglicherweise läßt sich der Vegetationsgott, mit dem Jesus in jener Formel verglichen wurde, noch etwas genauer bezeichnen; denn mit dem gewaltsamen Kreuzestode Jesu konnte man doch eigentlich den Tod eines Vegetationsgottes nur zusammenstellen, wenn auch dessen Tod durch Menschen herbeigeführt worden sein sollte bzw. immer von neuem (wenn auch nur im Bilde) herbeigeführt wurde, wie wir das von dem phönikischen Melkart und dem tarsischen Sandan, also aus der Nähe des mutmaßlichen Entstehungs-ortes jener Formel, wissen<sup>5</sup>. Oder scheint die Übertragung eines Zuges aus einem solchen Mythos auf Jesus doch auch jetzt noch schwer denkbar, so müßte man annehmen, daß die Zeitbestimmung: am dritten Tage für eine Auferstehung überhaupt üblich geworden war; aber indirekt würde sie doch auf eine in Vorderasien verbreitete Religion zurückgehen<sup>6</sup>. Ja, wenn die Zusammenstellung von Tod (Begräbnis) und Auferstehung Jesu, wenngleich sie natürlich nur möglich war, weil Tod und Auferstehung Jesu schon eine

1. Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament, NKlZ 1895, 329 ff., Niedergefahren zu den Toten 89 f., Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, 45. 2. vgl. A. SEEBERG, Der Katechismus der Urchristenheit 1903, 25 ff., Die Taufe im Neuen Testament 1905, 13 f., VON DOBSCHÜTZ, Sakrament und Symbol im Urchristentum, StKr 1905, 27 f., RENDTORFF, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen 1905, 48. 3. Über eine im Hadad-Atargatis-Tempel in Rom gefundene Bronzefigur einer männlichen, symbolisch begrabenen Gottheit vgl. DÖLGER, IXΘΥΣ II, 182, 5. 4. Zum Verständnis dieses θαρρεῖτε vgl. ebd. 398, 8. 5. vgl. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris* <sup>3</sup> I, 113. 126, BÖHLIG, Geisteskultur 32 f. 43 ff., im allgemeinen auch meinen Aufsatz: Die Tötung des Vegetationsgeistes, NJKlA 1922, I, 134. 6. Dagegen liegt der Gedanke an den von GRILL, Untersuchungen II, 114 f. verglichenen „dreimonatlichen (oder neunmonatlichen?) oder gar „dreijährigen“ ἀφαντισμός und Hadesaufenthalt des Dionysos“ ganz fern.



besondere Bedeutung zugeschrieben wurde, doch nach dem Vorbilde eines heidnischen Kultes stattfand, so war es ihm in gewisser Weise auch zu verdanken, daß diese „Heilstatsachen“ von nun an (wenngleich zu verschiedener Zeit in verschiedener Weise) noch wichtiger wurden. Mit anderen Worten: wir haben hier wieder einen Fall vor uns, in dem der fremde Einfluß auf das älteste Christentum auf dieses von der allergrößten Bedeutung gewesen ist.

9. Damit ist trotz BOUSSETS<sup>1</sup> Verdikt: „die Entstehung des Sonntags hat mit der Auferstehungsüberlieferung gar nichts zu tun“ wohl auch schon die Feier dieses erklärt. Sie wird allerdings erst I. Kor. 16, 2 und ebenso *act.* 20, 7, wenn da von einer Zusammenkunft am ersten Wochentage die Rede ist, vorausgesetzt, während die Datierung des Einzuges in Jerusalem, die sich nicht nur bei Johannes 12, 12 (wenn die sechs Tage V. 1 auf den 8. Nisan, und das ist bei Johannes ein Sabbat, gehen), sondern auch bei den Synoptikern findet (denn Mk. 14, 1, Mt. 26, 2 sind wir zwei Tage vor dem Passah, das hier am Donnerstag gefeiert wird, Mk. 11, 12. 20 wieder einen bzw. zwei Tage früher, und am Tage vorher, also am Sonntag, soll der Einzug in Jerusalem stattgefunden haben), nicht mit der Feier des Sonntags zusammenzuhängen braucht. Aber wenn diese wegen der Verlegung der Auferstehung auf den dritten Tag nach dem Tode Jesu eingerichtet wurde und sie an diesem Tag außer bei Paulus auch in den Evangelien stattfindet, so wird eben doch (obwohl es sich dabei bereits nicht mehr um eine urchristliche Anschauung, sondern Einrichtung handelt) hier auch gleich von der Feier des Sonntags gesprochen werden dürfen.

Allerdings wandte gegen die eben wieder erwähnte Erklärung der Sonntagsfeier GUNKEL<sup>2</sup> ein, man habe die letztere schon in sehr alter Zeit, nämlich im Barnabasbrief 15, 9 nur unter andern damit gerechtfertigt, daß an ihm Jesus auferstanden sei, und VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>3</sup> sagte noch deutlicher: *het slot van Barnabas c. 15 bevat niet de verklaring van den oorsprong der Zondagsviering, maar wijst hoogstens op eene bijkomende omstandigheid, die voor oude Christenen het reeds bestaande gebruik aannemelijker kon maken.* Auch BOUSSET<sup>4</sup> hob in dem griechischen Text: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ἣ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανὸν die beiden καὶ durch Fettdruck hervor und ebenso an der andern Stelle bei Ignatius, *ad Mg.* 9, 1: μηκέτι καθ-βατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἣ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέ-τειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ das eine. Aber wenn man auch das zweite καὶ bei Barnabas nicht einfach mit H. WINDISCH<sup>5</sup> unberücksichtigt lassen und den Vers übersetzen darf: deshalb feiern wir ja auch den achten Tag uns zur Freude, weil an ihm Jesus auferstand von den Toten und nach einer Erscheinung zum Himmel aufstieg; denn vorher wird die Sonntagsfeier auf andere Weise gerechtfertigt, so fragt es sich doch, ob das schon früher geschah bzw. ob die Sonntagsfeier schon üblich war, bevor man die Auferstehung Jesu auf diesen Tag verlegte. Und ebenso steht es

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 25. 2. Verständnis 74. 3. *De breking des broods*, ThT 1905, 267.  
4. Kyrios Christos <sup>2</sup> 26. 5. Handbuch, Ergänzungsband 385.

mit der Stelle bei Ignatius — läßt sich also ein anderer eigentlicher oder primärer Grund für die Sonntagsfeier angeben?

BOUSSET<sup>1</sup> meinte: „so wie das junge Christentum später“ (*did.* 8, 1) „die jüdischen wöchentlichen Fasttage vom Montag und Donnerstag auf den Mittwoch und Freitag verlegte, so bedeutet die Auszeichnung des Sonntags im christlichen Kultus . . . eine Loslösung vom jüdischen Sabbat“, und auch KNÖPF<sup>2</sup> wollte die Wahl jener beiden Tage zu Fasttagen auf die angegebene Weise erklären, indem er genauer meinte: „wenn von den sieben Wochentagen zwei genommen werden sollten und dabei Montag, Donnerstag (die jüdischen Fasttage), weiter auch Samstag (wegen der unmittelbaren Nachbarschaft des freudig zu begehenden Herrentages), endlich Sonntag ausgeschlossen waren, dann blieben eben nur drei übrig.“ Aber wenn er fortfuhr: „und Freitag mußte für jeden Fall genommen werden“, so liegt darin schon, daß er als Todestag Jesu gewählt worden sein dürfte. Und in der Tat kann ich mir schwer denken, daß die ältesten Christen (namentlich die dem Judentum doch noch recht nahestehenden der *Didache*) nur aus kindischer Opposition gegen jenes zwei andere Fasttage begangen haben sollten; auch der Mittwoch wird vielmehr wohl wegen des an ihm (Mk. 14, 1f. und Par.) gefaßten Entschlusses, Jesus zu töten, dazu gewählt worden sein. Und ebenso wird der Sonntag nicht im Gegensatz zum Sabbat (oder nur insofern, als auch er ein wöchentlicher Feiertag war) begangen worden sein — so wenig wie im Islam der Freitag —, aber vielleicht zunächst aus einem noch anderen Grunde als dem zuerst angenommenen.

So fragte GUNKEL<sup>3</sup> unter MAURENBRECHERS<sup>4</sup> Beifall weiter: „ist es Zufall, daß man behauptet hat, gerade an diesem besonderen Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Winternacht ersteht, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, daß die Idee vom Wiederaufstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war? Dieses Zusammenfallen des christlichen Datums mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstage ist so auffallend, daß der Schluß, hier liege eine Entlehnung vor, ganz unabweislich erscheint.“ Aber wie wir schon (S. 100) sahen, handelt es sich bei dem babylonischen Neujahrsfest ja gar nicht um einen Auferstehungstag, wäre also an die Übernahme der Vorstellung von der Auferstehung trotz GUNKEL selbst dann nicht zu denken, wenn das Datum stimmte; und auch das ist nicht der Fall, sofern, wie dann auch WEISS<sup>5</sup> einwandte, Jesus ja gar nicht an dem „Sonntage, da die Sonne aus Winternacht ersteht“, sondern an dem Sonntag nach dem ersten Vollmond nach der Frühlingstagundnachtgleiche, an welchem Vollmonde das Passah gefeiert wurde, auferstanden sein sollte<sup>6</sup>. WEISS meinte auch, wenn Mk. 16, 2,

1. Kyrios Christos<sup>2</sup> 25. Dagegen ist die Äußerung von DÖLGER, IXΘΥΣ II, 536: „die Sonntagsfeier war eine bewußte Gegensätzlichkeit gegen jüdischen Brauch, ähnlich der noch im ersten Jahrhundert erfolgten Verlegung der Fasttage von Montag und Donnerstag auf Mittwoch und Freitag“ wohl anders zu verstehen. 2. Handbuch, Ergänzungsband 23; vgl. auch E. MEYER, Anfänge III, 247. 3. Verständnis 79. 4. Von Nazaret 109f. 5. Jesus von Nazaret 37. 6. Ich nehme mit SCHÜRER, Geschichte<sup>3</sup> 4 I, 1901, 749ff. an, daß der jüdische Kalender erst im 4. Jahrhundert fixiert wurde; aber auch wenn das, wie SCHWARTZ, Osterbetrachtungen, ZNW 1906, 6ff. wollte, schon früher und

Mt. 28, 1, Lk. 24, 1 hervorgehoben würde, daß die Sonne aufging, daß der Morgen dämmerte (denn so ist τῇ ἐπιφωσκούσῃ doch wohl zu erklären), daß es noch ganz früh war, so sei das nur eine sinnig allegorisierende Darstellungsweise; vor allem aber müßte doch, wenn die Auferstehung Jesu am Sonntage<sup>1</sup> und die Feier dieses daraus erklärt werden sollte, nachgewiesen werden, daß dieser in der Umgebung des Christentums oder schon im Judentum bereits begangen wurde. Und das ist zunächst mit Hilfe der von GUNKEL angezogenen Stelle aus dem slavischen Henochbuche nicht möglich; denn wenn Gott hier (32, 2ff.) sagt: ich segnete den siebenten Tag, welcher ist der Sabbat, an dem ich ruhte von allen meinen Werken; den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der ersterschaffene über meine Werke und daß sie erfunden werden zum Bild des siebenten Tausend, das das achte Tausend anfangen werde, der Zeit der Zahllosigkeit und Unendlichkeit, weder Jahre, noch Monate, noch Wochen, noch Tage, noch Stunden, so handelt es sich gar nicht um die Feier eines Wochentages, sondern eine ähnliche Spekulation, wie wir sie an der vorhin angeführten Stelle im Barnabasbriefe finden. Weiterhin bei den Essenern hören wir nur (Jos., b. j. II, 8, 5) von einer Feier von Sonnenzeiten, aber nicht — neben der des Sabbats (ebd. 9) — des Sonntags; und wenn die Therapeuten (Philo, *de vita cont.* 65) den fünfzigsten Tag feierten<sup>2</sup>, so war das eben nicht der je siebente Sonntag; daß sie sonst diesen Tag begingen, kann man nur unter Voraussetzung der Unechtheit der erwähnten Schrift behaupten, hat dann aber auch für eine vorchristliche Sonntagsfeier noch nichts bewiesen. Und ebensowenig ist trotz BRÜCKNER<sup>3</sup> bei den Mandäern eine solche anzunehmen; vielmehr machte schon BRANDT<sup>4</sup> darauf aufmerksam, daß es im zweiten Traktat des rechten Genza 56, 12 von den Christen heißt: und ihr Fest beobachten sie am Sonntag, wie wenn das nicht auch mandäischer Brauch wäre. Ferner lassen sich auch manche der von LIDZBARSKI veröffentlichten Stücke, in denen die Sonntagsfeier eingeschärft oder vorausgesetzt wird<sup>5</sup>, als spät erweisen; ja wenn Hibil fragt<sup>6</sup>: wie lange soll ich den Sonntag niederwerfen und verfolgen? so scheint das wieder auf einen ursprünglichen Gegensatz gegen die Sonntagsfeier hinzudeuten. Es bleibt also nur noch übrig, an die Mithrasreligion zu denken<sup>7</sup>, die wohl von Anfang an den *dies solis* beging; aber daß sie schon so früh auf das Christentum eingewirkt hätte, ist nach

---

schon zur Zeit des Judentums geschehen wäre, würde das für unsere Frage nichts ändern; die Frühlingstagundnachtgleiche haben erst die christlichen Kappadozier zum Osterdatum gemacht. 1. Den Beweis, den FIEBIG, Babel 10 dafür erbrachte, genügt es wohl niedriger zu hängen: „in Babel war das babylonische Neujahr im Nisan, das Fest der Auferstehung des Marduk, eines der Hauptfeste, das also sicher fest im Volksbewußtsein wurzelte. Die Juden haben nachweislich ihren Messiasbegriff nach babylonischem Vorbild, wie die Apokalyptik zeigt, umgebildet. Welcher Grund ließe sich denken, zu leugnen, daß sie auch die Auferstehung am dritten Tage von ihrem Messias aussagten?“ 2. vgl. zu dieser Zeitangabe SCHÜRER, Geschichte<sup>3</sup> III, 535. 3. Gottheiland 42. 4. Religion 90, vgl. 141. 204. 5. Johannesbuch 68f. 101f. 119. 196. 199. 201. 204. 211. 234, Liturgien 34. 147f. 161. 175ff. 183. 186. 211. 220. 276. 6. Johannesbuch 196. 7. So wohl CARUS, *The Number π in Christian Prophecy*, Mo 1906, 420 und jedenfalls LOISY, *L'évangile de Jésus et le Christ ressuscité*, RHLR 1914, 84f.



dem oben (S. 34ff.) bemerkten nicht anzunehmen. GUNKEL meinte deshalb auch vielmehr, Mithrasreligion und Christentum gingen auf dasselbe orientalische Vorbild zurück<sup>1</sup>; indes ein solches ist weder aufzuzeigen noch zu postulieren, wenn anders sich die christliche Sonntagsfeier, wie wir schon sahen, durchaus befriedigend ohne dieses erklärt<sup>2</sup>.

### c. Die Lehre von den Mittelwesen.

Schon manche Aussagen über Jesus weisen darauf hin, daß der Messias als Mittelwesen zwischen Gott und Menschheit aufgefaßt wurde; vor allem aber erfüllen diese Aufgabe die Engel, die ja fast in allen neutestamentlichen Schriften (am häufigsten in der Apokalypse) vorkommen. Auch im Judentum spielen sie schon eine große Rolle, während sie in der älteren israelitischen und nun gar der prophetischen Religion zurücktreten — mit Ausnahme freilich von Ezechiel und Sacharja. Aber das erklärt sich eben zunächst durchaus aus einer innerjüdischen Entwicklung, der Ausbildung des Transzendentalismus in der Gotteslehre. Zugleich freilich wurden uralte, polydämonistische Vorstellungen wieder lebendig, die sich im Volk erhalten hatten und ja auch später und bis auf diesen Tag noch erhalten haben. Endlich aber könnten fremde Anschauungen ähnlicher Art eingewirkt haben, wenn man auch gewiß nicht mit DELITZSCH<sup>3</sup> den ganzen Engelglauben für babylonisch erklären darf; schon das ging wohl zu weit, wenn GUNKEL<sup>4</sup> sagte: „ob die Vorstellung von den Engeln überhaupt aus Babylonien stammt, ist eine andere Frage, die man einstweilen wohl aufwerfen, aber schwerlich beantworten kann.“ Soweit der Engelglaube fremden Ursprungs sein sollte, könnte man nämlich ebensogut mit STAVE<sup>5</sup> und MOFFATT<sup>6</sup> an persische Einflüsse denken. Die „Fravašis“, sagte der erstere, „scheinen freilich in den Gathas nicht vorzukommen, gehörten aber aller Wahrscheinlichkeit nach doch zu den uralten Bestandteilen des Mazdaismus. . . . Aus dem Fravardin Yašt können wir erkennen, welche bedeutungsvolle Rolle sie in der Religion der Mazdaverehrung spielen. Jedes lebende Wesen nicht nur in der irdischen, sondern auch in der himmlischen Welt hat seinen Fravaši; er fehlt auch bei den Ameša Speñtas oder den übrigen Yazatas nicht, ja sogar nicht einmal bei Ahura Mazda selbst. Gewöhnlich ruft man jedoch die Fravašis der Frommen und die des Zarathuštra und seiner Genossen an. Aber alle Gottesfürchtigen, auch die, welche nicht zu den Iraniern gehören, haben ihre Fravašis; durch ihre Macht wandeln Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen, entspringen Quellen und Flüsse, wehen die Winde und wachsen die Pflanzen<sup>7</sup>.“ Daneben könnten endlich auch noch griechische Vorstellungen eingewirkt haben; denn

---

1. Wenn er (Verständnis 75) außerdem aus Röm. 14, 5 folgerte, „daß auch sonst die Feier bestimmter Tage in die älteste christliche Gemeinde einströmte oder einzuströmen drohte“, so handelt es sich dabei wohl nicht um heidnische, sondern jüdische Einflüsse. 2. vgl. übrigens auch Graf BAUDISSION, Sonne bei den Hebräern, PRE<sup>3</sup> XVIII, 1906, 520. 3. Babel und Bibel I, 41, Anmerkungen 69, Mehr Licht 1907, 50. 4. Israel und Babylonien 27. 5. Einfluß 208f. 6. HJ 1902/03, 778f. 7. vgl. auch JACKSON, Grundriß der iranischen Philologie II, 1896—1904, 643.

wie CUMONT<sup>1</sup>, DIBELIUS<sup>2</sup>, BOUSSET<sup>3</sup> und ANDRES<sup>4</sup> gezeigt haben, kommt auch der Ausdruck ἄγγελος bei Griechen, wenngleich erst nach der Entstehung der LXX, doch so häufig vor, daß nicht wohl überall an jüdischen oder christlichen Einfluß gedacht werden kann. Die ersteren beiden glaubten also die Frage, „ob der Terminus ἄγγελος vom Heidentum aus dem Judentum entlehnt oder das Umgekehrte der Fall sei, zugunsten der heidnischen Originalität“ beantworten zu müssen, und auch ANDRES sprach sich in diesem Sinne aus, erklärte es aber für möglich, daß nur das Wort (das ja nicht die einzig mögliche, vielleicht nicht einmal die nächstliegende Übersetzung für מַלְאָךְ war) übernommen worden wäre. Und in der Tat weist auf die chthonische Bedeutung, die die ἄγγελοι bei den Griechen vielfach haben, in der LXX und im neuen Testament nichts hin<sup>5</sup>.

Auch die Vorstellung von Schutzengeln, wie sie hier nicht nur Mt. 18, 10 (ihre Engel in den Himmeln sehen allezeit das Antlitz meines Vaters in den Himmeln) und act. 12, 15 (es ist sein, d. h. des Petrus, Engel), sondern auch ap. 1, 20ff. erscheint — denn unter den Engeln der Gemeinden können keine Bischöfe verstanden werden —, läßt sich zunächst durchaus aus der innern Entwicklung des Judentums, in dem sie sich bereits findet<sup>6</sup>, erklären. Aber daneben könnten wieder fremde Einflüsse eingewirkt haben, wie sie ZIMMERN<sup>7</sup>, BOUSSET<sup>8</sup> und A. JEREMIAS<sup>9</sup> von Babylon ausgehen ließen, BOUSSET ebenso wie wohl STAVE und MOFFATT zugleich von Persien. Freilich ein sicherer Beweis dafür läßt sich nicht erbringen.

Eher ist ein derartiger Einfluß auf die Vorstellung von den Elementargeistern wahrscheinlich zu machen, die hier zu besprechen ist, weil sie zunächst Paulus Gal. 4, 3ff. und Kol. 2, 8ff. nicht nur bei einigen seiner Gemeinden vor ihrer Bekehrung zum Christentum, sondern jetzt noch voraussetzt und selbst teilt — bezeichnet er die στοιχεῖα τοῦ κόσμου doch als ἐπιτροποι καὶ οἰκονόμοι, denen auch er selbst früher unterworfen gewesen sei. Im zweiten Petrusbrief 3, 10. 12 (στοιχεῖα καυρούμενα λυθήσεται bzw. τήκεται) sind darunter allerdings nur die Elemente zu verstehen; aber die Himmelskörper, die bei Paulus wegen der Verbindung, die zwischen dem Dienst der στοιχεῖα und der Beobachtung von Tagen, Monden, Jahreszeiten und Festjahren hergestellt wird<sup>10</sup>, gewiß unter diesen wenigstens mitzuverstehen sind, werden vielleicht schon in dem Wort Mk. 13, 24f. und Par.: in den Tagen wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird seinen Schein nicht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Gewalten in den Himmeln werden erbeben — ebenso wie die „Gewalten“, die sonst (I. Kor. 15, 24, Röm. 8, 38, I. Petr. 3, 22, Eph. 1, 21) als Engelmächte aufgefaßt werden, betrachtet.

---

1. Religionen<sup>2</sup> 309. 2. Geisterwelt 269ff., SAH, philos.-hist. Kl. 1917, 4, 37, 1. 3. Zur Dämonologie der späteren Antike, AR 1915, 170ff. 4. Angelos, REA<sup>2</sup>, Supplementband III, 1918, 101ff. 5. vgl. auch HOPFNER, Über die Geheimlehren von Jamblichus 1922, 202. 6. vgl. BOUSSET, Religion<sup>2</sup> 372f. 7. Keilinschriften<sup>3</sup> 454f. 8. Religion<sup>2</sup> 373. 9. Babylonisches 112. 10. An den weitverbreiteten Aberglauben, der schließlich für jede kleinste Tätigkeit das Nachsehen in der Zeittafel verlangt, ist dabei trotz REITZENSTEIN, Poimandres 287f. und BOLL, Die Erforschung der antiken Astrologie, NJKIA 1908, I, 112, Offenbarung 23f. nicht zu denken.

Auch wenn Paulus selbst I. Kor. 15, 40f. die Möglichkeit der Auferstehung damit beweist, daß es neben den irdischen auch himmlische Körper gibt, und als solche Sonne, Mond und Sterne nennt, so denkt er diese (unter griechischem bzw. babylonischem Einfluß<sup>1</sup>) offenbar als belebte Wesen. Ebenso wird das Heer des Himmels, dem die Israeliten nach *act.* 7, 42 in der Wüste gedient haben, für das aber im folgenden Vers Moloch und Rephan eintreten, vorgestellt, und desgleichen der Stern *ap.* 9, 1f., dem der Schlüssel zu dem Brunnen der Tiefe gegeben wurde und der ihn damit öffnete. Zugleich ist hier 7, 1 von Engeln der vier Winde, 14, 18 von einem, der Gewalt hat über das Feuer, und 16, 5 von dem Engel der Wasser die Rede, ja auch wenn Mk. 4, 39 und Par. Wind und Meer beschworen werden, so gelten sie als höhere Wesen. Eine irgendwie geartete Verehrung der Elementargeister kommt also auch anderwärts im neuen Testament vor und kann daher gleich hier mit besprochen werden, erklärt sich aber natürlich nicht aus dem genuinen Christen- oder Judentum. Vielmehr stammt sie, wie vor allen DIBELIUS<sup>2</sup> gezeigt hat, einmal aus der griechischen Philosophie, namentlich der Stoa, zugleich aber, was die Verehrung der Elemente oder Elementargeister im engeren Sinne des Wortes und in Verbindung mit den Himmelskörpern betrifft, ursprünglich aus der Religion der Perser, von denen ja schon Herodot I, 131 sagt: *θύουσιν ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοις* und die von späteren immer wieder ähnlich charakterisiert werden. Auch der Ausdruck *στοιχεῖα* findet sich (wieder in einem engeren Sinne als bei Paulus) in hellenistischen Beschwörungsformeln, z. B. der von Vettius Valens VII, 5 wiedergegebenen: *ὀρκίζω σε Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ πέντε Ἀστέρων τοὺς δρόμους Φύσιν τε καὶ Πρόνοιαν καὶ τὰ τέσσαρα Στοιχεῖα*; namentlich dieser letztere Ausdruck ist also bei Paulus sicher aus einer ähnlichen Quelle entlehnt. Auf sie weist ja auch die Anschauung hin, daß er und die Galater unter die Elementargeister geknechtet gewesen seien, die sich wohl doch nicht nur durch das 4, 8 folgende: *ihr habt den Göttern gedient, die es dem Wesen nach nicht sind*<sup>3</sup> — erklärt, sondern mit der entgegengesetzten Aussage, daß Gott die unter dem Gesetz losgekauft habe, etwa an die über Isis bei Apuleius, *met.* XI, 25 erinnert: *fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes*.

Noch bestimmter läßt sich der Ursprung der Vorstellung von den Erzengeln nachweisen, die unter diesem Namen ja zwar nur I. Th. 4, 16 und Jud. 9 vorkommen, zu denen aber eben nach dieser Stelle auch der *ap.* 12, 7 genannte Michael, der Lk. 1, 19. 26 erwähnte Gabriel gehören und mit denen die sieben Geister *ap.* 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6 und wohl auch 8, 2 identisch sind. Zugleich aber werden hier andere Gruppen von je sieben erwähnt, durch die jene Gruppe erst deutlich wird; ich möchte daher die Frage nach ihrem Ur-

1. vgl. BOUSSET, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> II, 160, WEISS, Korintherbrief 370, 2. 2. Handbuch III, 2, 79; vgl. auch EASTON, AJTh 1913, 358 ff. 3. vgl. gegen BOUSSET, GGA 1905, 705f. meinen Aufsatz: Der Isiskult und das Neue Testament, Neutestamentliche Studien, HEINRICI dargebracht 1914, 31f., sowie BOLL, Sternglaube und Sternedeutung 1918. <sup>2</sup> 1919, 36f.



sprung, obwohl Erzengel in den verschiedensten Schichten des neuen Testaments vorkommen, doch lieber erst bei Besprechung der Apokalypse untersuchen.

Hier sind neben den bisher erwähnten Geistern, von denen manche wohl auch schon freundlich, andere unfreundlich, die meisten aber indifferent waren, noch die ausgesprochen bösen Geister zu behandeln, die ja ebenfalls in den verschiedensten neutestamentlichen Schriften, wenngleich vor allem in den synoptischen Evangelien, vorkommen. Auch sie finden sich bereits im Judentum<sup>1</sup>, während sie im alten Testament kaum hervortreten<sup>2</sup>. Soweit das aber der Fall ist, handelt es sich zum Teil um Dämonen, die aus Babylon stammen; von dort könnte man also auch andere dieses Gebiet betreffende Vorstellungen in letzter Linie herleiten. Freilich wenn GUNKEL<sup>3</sup> und A. JEREMIAS<sup>4</sup> dazu auch die Anschauung rechneten, daß der Mensch das Haus des Dämons ist (Mt. 12, 44), so bedarf dieses Bild (und vollends das ähnliche von der Gemeinde als dem Tempel Gottes I. Kor. 3, 16, II, 6, 16, Eph. 2, 22) wohl nicht erst einer solchen Erklärung. Dagegen ist das durchaus bei denjenigen Stellen im neuen Testament und im Judentum der Fall, in denen eine Verführung menschlicher Frauen durch Dämonen angenommen oder vorausgesetzt wird<sup>5</sup>, denn allein aus *gen.* 6 — einem Abschnitt, der auch selbst wieder auf außerjüdische Anschauungen zurückgeht — stammt dieser Glaube nicht; „das ist“, so sagte STAVE<sup>6</sup>, „noch eine ganz naive Betrachtungsweise, die in dem Handeln der Elohimsöhne nichts Böses sieht und deswegen auch keine Strafen über ihre Taten verhängt.“ Da nun aber der Teufel Asmodäus, der Tob. 3, 8 der Sara nachstellt, wahrscheinlich mit Aëšma Daëvō identisch ist, könnte zunächst hier, dann aber auch sonst, der Parsismus eingewirkt haben, wie das nach STAVE<sup>7</sup> auch ZIMMERN<sup>8</sup> annahm. MOFFATT<sup>9</sup> leitete aus ihm besonders die Vorstellung ab, daß die bösen Geister in der Luft wohnen (Eph. 2, 2. 6, 12), aus der er es auch erklärte, daß der siebente Engel *ap.* 16, 17 seine Schale in die Luft ausgießt — aber daß diese Vorstellung Yt. 13, 13: der unter den beiden Geistern zur Druxš hält, würde sich zwischen Himmel und Erde niedersetzen — vorliegt, ist wohl nicht sicher. Und auch für die andere von den erotischen Neigungen der Dämonen sowie ihrem Aufenthalt in der Wüste (Mt. 12, 43, Lk. 11, 24) und namentlich in Menschen oder Tieren liegt gewiß zunächst wenigstens der Gedanke an den Hellenismus am nächsten, an den daher WENDLAND<sup>10</sup> und LIETZMANN<sup>11</sup> erinnerten.

Dagegen bedarf es für die mehrfach (Mt. 12, 45, Lk. 8, 2. 11, 26, Mk. 16, 9) vorkommende Annahme von gerade sieben Dämonen überhaupt keiner besonderen Erklärung. ZIMMERN<sup>12</sup> verwies für sie auf die sieben, die in babylonischen Texten häufig erwähnt werden, daneben auf die Daëvō der Mazdareligion, die allerdings wohl schon in den Gathas vorausgesetzt werden. Aber wenn im neuen Testament an die einen oder andern zu denken wäre,

1. vgl. in Kürze BOUSSET, *Religion* 2 388ff. 2. vgl. zuletzt STADE, *Theologie* I, 188f. 3. Verständnis 30, 2. 4. Babylonisches 100; vgl. auch KLOSTERMANN, *Handbuch* II, 1, 247. 5. vgl. in Kürze EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie* 1888, 32ff. 51ff. 6. Einfluß 238. 7. ebd. 237. 8. *Keilinschriften* 3 462. 9. *HJ* 1903/04, 263. 10. *Handbuch* I, 2<sup>2</sup> 3, 215ff. 11. ebd. III, 1, 129. 12. *Keilinschriften* 3 459. 462f.

d. h. wenn eine abgeschlossene, ihnen entsprechende Gruppe von Dämonen angenommen würde, dann müßte doch der bestimmte Artikel stehen, und könnte es nicht heißen an der erstangeführten Stelle: dann nimmt der unreine Geist zu sich sieben andere Geister, die schlimmer sind als er — oder an der zweiten: Maria genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgegangen waren. Auch die von REITZENSTEIN<sup>1</sup> verglichene, aber nicht belegte Vorstellung, daß Fixsterne wie die Plejaden (eben weil es ihrer sieben sind) sieben Geister in sich haben, liegt nicht irgendwie nahe; vielmehr genügt es, auf die Heiligkeit der Siebenzahl zu verweisen, von der schon oben (S. 50) gesprochen wurde.

Bereits an einer der angeführten Stellen und ebenso an anderen, auf die nur hingewiesen wurde, ist ferner von dem Teufel die Rede, der unter anderen Namen auch in den verschiedensten sonstigen Schriften des neuen Testaments, wie schon im Judentum vorkommt<sup>2</sup>. Doch erklärt er sich zunächst ohne die Annahme fremder Einflüsse — wenn solche auf die Geschichte vom Sündenfall *gen.* 3 eingewirkt haben sollten, so könnte das doch hier außer Betracht bleiben, da die Schlange zunächst eben als Tier des Feldes aufgefaßt wird. Der Satan dagegen erscheint, wenn wir von dem problematischen älteren Volksbuch von Hiob absehen, zuerst bei Sacharja 3, 1ff., und zwar als ein himmlischer Staatsanwalt. „Der Prophet der nachexilischen Gemeinde“, sagte H. DUHM<sup>3</sup>, „weiß sich deren traurige Lage nicht anders zu erklären als mit der Annahme, daß ein unerbittlicher Ankläger zwischen Gott und seinem Volke stehe, um Gottes Gnade und Güte durch seine Gerechtigkeitsforderung unwirksam zu machen.“ Er ist also eigentlich noch nicht böse, aber doch, wie STADE<sup>4</sup> sich ausdrückte, „auf dem Wege, sich zu einem Gott entgegenarbeitenden Wesen zu entwickeln: daß er Josua verklagt, stimmt augenscheinlich nicht zu Jahwes Intentionen, und er wird deshalb gescholten“. Mehr noch erscheint er Hiob 1, 6ff., wenngleich als einer der Söhne Gottes, doch zugleich als Menschenfeind, der auch schon nicht mehr anders kann; daher ihn Jahwe im Unterschied von den Freunden nicht zur Rechenschaft zieht. Endlich I. Chr. 21, 1, „wo wir es“, wie STAVE<sup>5</sup> sagte, „nicht mehr, wie bei Hiob und Sacharja, mit einer dichterischen oder plastischen Darstellung, sondern mit reiner Prosa . . . zu tun haben“, wo das Wort auch ohne Artikel, also als *nomen proprium* erscheint: da ist der Teufel allerdings, wie später im Juden- und ältesten Christentum, Gottes Widersacher. Und doch läßt sich diese ganze Entwicklung, wie gesagt, noch ohne die Annahme fremder Einflüsse, lediglich aus dem Wunsche, für das Reich des Bösen ein persönliches Oberhaupt zu haben, erklären. Auch bietet die babylonische Religion, die ZIMMERN<sup>6</sup> heranzog, keine wirkliche Parallele zu diesem Teufelsglauben; denn die von CHEYNE<sup>7</sup> versuchte Ableitung des auch II. Kor. 6, 15 vorkommenden Namens Belial aus dem Namen der Unterweltsgöttin Belili erklärte jener

1. Poimandres 75, 4. Wenn übrigens CURTISS, Ursemitische Religion 1903, 265, 4 sagte: „diese Sieben sind eben die von Arabern und Syrern bis heutigentags verehrten Dschinnen“ — so wollte er wohl nur den Dämonenglauben im allgemeinen erklären. 2. vgl. in Kürze BOUSSET, Religion<sup>2</sup> 383 ff. 3. Die bösen Geister im A. T. 1904, 61. 4. Theologie I, 328. 5. Einfluß 252. 6. Keilinschriften<sup>3</sup> 461. 463 f. 7. *Belial*, EB I, 1899, 526.

selbst für äußerst unwahrscheinlich<sup>1</sup>, und auch die Vorstellung von dämonischen Anklägern oder Anklägerinnen ist etwas anderes — von dem später noch zu besprechenden Mythos von der Besiegung eines Ungeheuers durch die Gottheit gar nicht erst zu reden. So hat man schon im 18. Jahrhundert — zuerst vielleicht VOLTAIRE<sup>2</sup> — vielmehr an den Parsismus gedacht, in dem in der Tat und schon in vorchristlicher Zeit derselbe Dualismus vorhanden war<sup>3</sup>. BOUSSET<sup>4</sup> machte zwar den Unterschied, daß das Judentum doch monotheistisch bliebe; aber das gilt auch vom Parsismus insofern, als, wie er selbst hervorhob und wir später noch genauer sehen werden, von der Zukunft eine Vernichtung des Bösen erwartet wird. Und wenn umgekehrt SÖDERBLOM<sup>5</sup> einwandte, das Judentum sei viel pessimistischer als der Parsismus, so zeigte BOUSSET, daß auch das nicht zutrifft: wie dort der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, wenngleich mit verschiedenem Erfolge, die ganze Weltgeschichte hindurch andauert, so bleibt für das Juden- und Christentum die Welt als Ganzes doch Gottes Schöpfung. So könnte also, wie außer BOUSSET E. MEYER<sup>6</sup> meinte, der Parsismus in dieser Beziehung in der Tat auf das erstere mit eingewirkt haben — denn daß Jes. 45, 7f. mit den Worten: ich bin Jahwe und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsternis schafft — gegen ihn polemisiert wird<sup>7</sup>, beweist natürlich nichts dagegen; im Gegenteil, es zeigt vielleicht, daß die Gefahr einer Beeinflussung des Judentums durch ihn bestand. Und wenn nun in den Testamenten der zwölf Patriarchen und im neuen Testament namentlich bei Johannes, wie im Parsismus, das Reich des Teufels als Finsternis und das Gottes als Licht erscheint, so werden wir darin in der Tat einen Beweis für persische Einflüsse auf die jüdisch-christliche Teufelsvorstellung sehen. Andre Argumente, die die Berechtigung dieses Schlusses noch deutlicher machen werden, sollen später zur Sprache kommen.

Hier ist neben den Engeln, von denen bisher allein die Rede war, wenigstens noch ein Mittelwesen zu nennen, das in allen Hauptschriften des neuen Testaments und schon im Judentum vorkommt<sup>8</sup>: der Geist Gottes. Auch auf dem ersten Blatt des alten Testaments (*gen.* 1, 2) erscheint er bereits als göttliche Hypostase: der Geist Gottes schwebte über dem Gewässer. Und da diese Stelle später im Christentum verschiedentlich nachwirkt, muß man auch hier fragen, ob auf sie etwa eine andere Religion mit eingewirkt habe. In der Tat steht das Chaos und der Geist auch an der Spitze der phönizischen Kosmologie, die darin nach Graf BAUDISSIN<sup>9</sup> nicht vom alten Testament abhängig ist, sondern mit ihm auf eine gemeinsame Quelle zurückgeht. Aber im übrigen liegt wohl hier wieder der Gedanke an einen etwaigen Einfluß des Parsismus, in dem wir ja ebenfalls die Lehre von einem guten Geiste

1. vgl. auch BOUSSET, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> II, 198, BARTON, *Belial, Beliar*, ERE I, 459, GRESSMANN, *Belial*, RGG I, 1909, 1021. 2. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* 1754ff., *Oeuvres* XX, 228. Doch nannte auch schon Theodor von Mopsveste bei Photius, *bibl.* 81 Ahriman *catavác*; vgl. weiter CUMONT, *Textes* I, 134. 3. vgl. JACKSON, *Grundriß* II, 647f. 4. *Religion* 2 586f. 5. RHR 40, 1899, 260ff. 6. *Ursprung* II, 1921, 106ff. 7. Übrigens heißt es auch Ys. 44, 5: wer schuf wohlwirkend Licht und Finsternis? 8. vgl. in Kürze BOUSSET, *Religion* 2 400f. 9. *Sanchuniathon*, PRE<sup>3</sup> XVII, 1906, 470, Adonis 503ff.



finden, näher; derselbe wurde daher vielfach, zuletzt von BOUSSET<sup>1</sup>, mit dem Geist im Christentum zusammengebracht. TIELE<sup>2</sup> und O. PFLEIDERER<sup>3</sup> dagegen wollten lieber an den Vohu Manô, den ersten unter den Amešō Speñta denken; er hat indes mit dem Geist Gottes im Sinne des Juden- und Christentums keine große Ähnlichkeit und könnte die Lehre von dem letzteren daher höchstens nebenher beeinflußt haben. Und noch weniger wird trotz GRILL<sup>4</sup> dieser mit dem Gott des Windes im Avesta und Veda zusammenhängen, obwohl dieser Ys. 25, 5 aša = heilig heißt und zum Teil dem heiligen Geist entstammt, Rigv. X, 168, 3f. heilig und Geist der Götter genannt wird. Auch die Zusammenstellung von Wasser und Geist Joh. 1, 33. 3, 5 erklärt sich, um das gleich hinzuzunehmen, nicht aus diesem Vorbild, zumal hier, wie GRILL selbst sagte, unter den Wassern, deren Freund der Windgott ist, die himmlischen Gewässer verstanden werden müssen, und dem Wort V. 8: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνέει, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, καὶ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος liegt natürlich die doppelte Bedeutung von πνεῦμα im Griechischen zugrunde. Dagegen, daß der Begriff πνεῦμα ἅγιον schon im Hellenismus üblich gewesen sei, hätte HEINEMANN<sup>5</sup> nicht aus der Stelle bei Seneca, *ep.* 41, 2: *sacer intra nos sedet spiritus* schließen sollen; denn wie WILLIGER<sup>6</sup> zeigte, würde dem ein griechisches πνεῦμα ἱερόν, wie es übrigens auch in den hermetischen Fragmenten bei Stobäus (*eccl.* 390, 24) vorkommt, entsprechen. Und doch findet sich auch der Ausdruck *sanctus spiritus*, das lateinische Äquivalent zu πνεῦμα ἅγιον bei Valerius Maximus, *fact. et dict. memorab.* IV, 7 *ext.* 1: *fida hominum pectora quasi quaedam sancto spiritu referta templa sunt*. Vor allem aber zeigen einige Stellen im neuen Testament, daß auf die Vorstellung vom heiligen Geist in der Tat der Hellenismus eingewirkt hat, was um so eher möglich war, als zunächst die Stellen bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte sämtlich einer späteren Schicht der Überlieferung angehören dürften, die ja, wie wir schon (S. 76ff.) gesehen haben, auch sonst bereits vom Hellenismus beeinflußt war.

Daß Jesus vom heiligen Geist empfangen worden sei, steht noch nicht bei Markus, ja es wird bei ihm durch die Nachricht 3, 21, seine Angehörigen hätten ihn für von Sinnen erklärt — und darunter ist nach V. 31ff. seine Mutter mit zu verstehen —, ausgeschlossen<sup>7</sup>. Ferner ist bei Lukas nicht nur 2, 27. 41. 43 (vielleicht ungenauerweise) einfach von den Eltern Jesu und V. 33 von seinem Vater die Rede (nur der von VON SODEN sog. I-Text liest hier Ἰωσὴφ und V. 43 Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ), sondern wird auch V. 5

1. Religion<sup>2</sup> 592. 2. Geschichte II, 142. 3. Christusbild 16. 4. Untersuchungen II, 339f. 5. Monatsschrift für Geschichte des Judentums 1920, 104, 1. 6. Hagios 1922, 96. 7. Gegen die Umdeutung der Stelle, die Matthäus und Lukas als mit ihrer Anschauung von der Geburt Jesu unvereinbar weglassen, durch GRÜTZMACHER (Die Jungfrauengeburt 1906, 17) vgl. am ausführlichsten PETERSEN, Die wunderbare Geburt 5f., wodurch auch WELLHAUSENS Meinung (Das Evangelium Marci 1903. <sup>2</sup> 1909, 26), statt οἱ παρ' αὐτοῦ sei οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ zu lesen, sowie LATIMER JACKSONS Kritik meiner Ausführungen in der ersten Auflage dieses Buchs (JThSt 1910, 306f.) widerlegt werden. Ganz unmöglich ist natürlich die Deutung des αὐτόν und ἐξέκτει auf den ὄχλος bei HARTMANN, Mk. 3, 20f., BZ 1913, 249ff. Der Artikel von MONTEIL, *A propos de Marc* III, 20—21, RThQR 1910, 317ff. ist mir unzugänglich geblieben.

Maria nach der ursprünglichen Lesart als das schwangere Weib Josephs bezeichnet — denn daß der Zusatz οὐχ ἔγκυς, weil eine gewöhnliche Schwangerschaft höchstens ein Reisehindernis gebildet hätte, auf eine übernatürliche hindeute, kann man trotz ZAHN<sup>1</sup> doch sicher nicht behaupten. Vor allem aber ist eine solche auch an denjenigen Stellen bei Matthäus und Lukas, wo sie jetzt erscheint, ursprünglich (d. h. in der älteren Form der betreffenden Überlieferung) nicht angenommen worden. Schon Lk. 3, 23: Jesus war der Sohn — so galt er — des Joseph, sind die in Gedankenstriche gesetzten Worte, die im Text keine feste Stellung haben, vielleicht ebendeshalb nicht ursprünglich, und jedenfalls passen sie nicht in das Geschlechtsregister Jesu, das doch ursprünglich zweifellos hier gegeben werden sollte. Ja, am Schluß der Genealogie bei Matthäus (1, 16) heißt es noch im *Syrus sinaiticus*: Joseph, dem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesus, und auch dieser Relativsatz, der dem Zweck des Ganzen widerspricht, ist gewiß erst später hinzugefügt worden<sup>2</sup>. Ferner lesen V. 21 und 25 auch andere syrische Übersetzungen: sie wird dir einen Sohn gebären, sie gebar ihm einen Sohn (ohne das vorangehende: er erkannte sie nicht), und das wird nicht nur auf eine Erzeugung durch Joseph hindeuten, sondern auch ursprünglicher sein; hat es doch nur unter dieser Voraussetzung rechten Sinn, daß dieser V. 20 Sohn Davids genannt wird, und kann doch bei jener Lesart in V. 25 auch das ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, wie man nach dem Befehl an Joseph V. 21: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, erwarten muß, leichter auf diesen bezogen werden. Der ganze Abschnitt dürfte also aus einer Tradition oder Quelle stammen, die von der jungfräulichen Geburt nichts wußte<sup>3</sup>; denn daß V. 18f., wo sie angekündigt wird, erst in den Matthäustext interpoliert wäre, ist bei der allseitigen Bezeugung dieser Verse nicht wohl anzunehmen — geschweige denn, daß das von der ganzen Perikope gälte<sup>4</sup>. Endlich die Worte Lk. 1, 34: wie soll das geschehen, da ich keinen Mann kenne oder erkenne — sind im Munde einer Verlobten (V. 27) einfach unbegreiflich; sie mußte bei der Ankündigung: du wirst empfangen (V. 31) — an den ersten Sohn ihrer Ehe denken. Denn auch die hier an sie gerichtete Weisung: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν — spricht nicht (undeutlich genug!) dagegen — schon in der Genesis geben manchmal die Mütter ihren doch nicht jungfräulich geborenen

1. Das Evangelium des Lukas 1913, 128f. 2. Daß die beiden Genealogien nicht ursprünglich seien, war eine ganz verfehlte Hypothese von CHARLES, *The New Syriac Ms. of the Gospels: St. Matthew* I 1—17 — *Spurious both on External and Internal Grounds*, *Academy* 1894, XLVI, 447f. 3. vgl. auch WEISS, *Schriften*<sup>3</sup> I, 233: „sehr eigentümlich ist, wie die Vorstellung von der Geburt aus der Jungfrau auf eine ältere Anschauung erst aufgetragen zu sein scheint. Der Gedanke würde viel klarer und zweifelloser hervorgetreten sein, wenn erzählt wäre, Jesus sei geboren zu einer Zeit, da Maria überhaupt noch keine Beziehungen zu Joseph hatte, aber sowohl Matthäus wie Lukas berichten, daß die Geburt stattfand, nachdem Joseph sein Weib heimgeführt hatte. Hier blickt die ältere Auffassung durch. . . mit dieser ältesten und natürlichen Anschauung ist die spätere wunderbare bei Matthäus erst auf eine künstliche Weise in Verbindung gebracht: Jesus ist zwar im Hause Josephs geboren, aber von der noch jungfräulichen Maria.“ 4. Gegen MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* II, 1, 1902, 15, L. KÖHLER, *Zur kanonischen Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, *SchThZ* 1902, 226f., USENER, *Geburt und Kindheit Jesu*, *ZNW* 1903, 13f.

Kindern Namen — ja, wenn das Wort so zu verstehen wäre, dann würde Maria wohl, wie Zacharia V. 20, wegen ihres Unglaubens getadelt und gestraft und jedenfalls V. 27 als Davididin bezeichnet worden sein, während es tatsächlich heißt: sie war einem Manne mit Namen Joseph, aus dem Hause Davids verlobt, und die Jungfrau hieß Maria. Ebendadurch ist auch ausgeschlossen, daß *συλλήμυη* bedeutete: du empfangst jetzt, wie REITZENSTEIN<sup>1</sup> GUNKEL<sup>2</sup>, GRUPPE<sup>3</sup>, und — so berühren sich manchmal die Extreme — GRÜZMACHER<sup>4</sup> wollten; es bleibt vielmehr dabei, daß bis V. 33 an ein eheliches Kind gedacht werden muß, V. 34 also aufs höchste überrascht<sup>5</sup>. Und ebenso fällt in V. 35 die nochmalige und doch anders als in V. 32 begründete Ankündigung, dieses Kind solle Sohn Gottes genannt werden, auf. Es genügt also zwar nicht, mit KATTENBUSCH<sup>6</sup>, WEINEL<sup>7</sup>, L. KÖHLER und PETERSEN nur die Worte: *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* für später zu halten, ja es reicht nicht einmal aus, dieses Urteil mit HILLMANN<sup>8</sup>, WEISS<sup>9</sup>, H. J. HOLTZMANN<sup>10</sup>, HARNACK<sup>11</sup>, GRILL<sup>12</sup>, O. PFLEIDERER<sup>13</sup>, USENER<sup>14</sup>, SPITTA<sup>15</sup>, BOUSSET<sup>16</sup> auf V. 34f. auszudehnen; denn der Hinweis auf Elisabeth, die in ihrem Alter gleichfalls einen Sohn empfangen habe (V. 36f.), paßt doch, obwohl er in unsern Augen das nicht wahrscheinlicher machen könnte<sup>17</sup>, besser zu der Ankündigung einer jungfräulichen als einer natürlichen Geburt und muß also wie jene beurteilt werden — aber der ganze Abschnitt V. 34—38 ist Zutat des Evangelisten zu dem ihm überlieferten Stoff<sup>18</sup>. Denn daß die ganze Kindheitsgeschichte bei Lukas nicht ursprünglich sei, ist wieder eine ganz unhaltbare Theorie<sup>19</sup>.

Nun wird als Beweis für die jungfräuliche Geburt Jesu Mt. 1, 22f. ja Jes.

- 
1. Fragen 117ff. 2. Verständnis 67. 3. Mythologie 1615. 4. Jungfrauengeburt 9f. 5. vgl. auch NORDEN, Geburt 87f. 6. Symbol II, 621. 7. Die Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses von F. KATTENBUSCH und die neutestamentliche Forschung, ZNW 1901, 37ff. 8. Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas, JprTh 1891, 215ff. 9. Die Evangelien des Markus und Lukas, bei MEYER, Kommentar über das N. T. I, (1846.)<sup>8</sup> 1892, 303, Schriften<sup>3</sup> I, 402. 10. Neutestamentliche Theologie 1897. 2 1911, 1, 484. 11. Das Magnifikat der Elisabeth (Luk. 1, 46—55), SAB 1900, 541, 1, Zu Lc. 1, 34. 35, ZNW 1901, 53ff. 12. Untersuchungen I, 330, 1. 13. Urchristentum<sup>2</sup> I, 406ff. 693, Christusbild 12, 1. 14. *Nativity*, EB III, 1902, 3349, ZNW 1903, 16. 15. Beiträge zur Erklärung der Synoptiker, ebd. 1904, 309. 16. *Kyrios Christos*<sup>2</sup> 268f. 17. vgl. aber *ev. de nativ. Mariae* 3: *sicut ipsa (Maria) mirabiliter ex sterili nascetur, ita incomparabiliter virgo generabit altissimi filium*. 18. BOX, *The Gospel Narratives of the Nativity and the Alleged Influence of Heathen Ideas*, ZNW 1905, 92 führte dafür noch folgenden Beweis: *the climax of the passage is reached in v. 35 in the words: therefore the holy thing which shall be born shall be called Son of God. Now it is certainly significant that Luke's genealogy reaches its climax in similar words (Adam the Son of God). The dominant idea of Luke's genealogy lies, it seems to me, in the characteristically Pauline conception that Christ is the second Adam; and that as the first Adam was Son of God by a direct creative act, so also was the second. Thus the genealogy reveals unmistakably the hand of Luke the disciple of Paul, and at the same time guarantees the Lucan character of the alleged interpolation*. Die weitere Arbeit von BOX, *The Virgin Birth of Jesus, a Critical Examination of the Gospel Narratives* 1916 kenne ich nur aus H. WINDISCH, *Englisch-amerikanische Literatur zum Neuen Testament in den Jahren 1914 bis 1920*, ZNW 1921, 82. 19. Gegen CORSSSEN, GGA 1899, 325, HILGENFELD, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, Lk. 1, 5—2, 52, ZwTh 1901, 177ff. 192, L. KÖHLER, SchThZ 1902, 218ff., CONYBEARE, *Ein Zeugnis Ephraems über das Fehlen von c. 1 u. 2 im Texte des Lukas*, ZNW 1902, 192ff., USENER, ebd. 1903, 13f.



7, 14 in der Übersetzung der LXX angeführt; aber daß sie aus dieser Stelle entstanden sei, ist ebenso undenkbar, wie daß die Bezeichnung Jesu als des κύριος auf Ps. 110 zurückginge oder dgl. Auch andere sichere Stellen, in denen die jungfräuliche Geburt des Messias erwartet würde, gibt es aus alter Zeit nicht<sup>1</sup>; im Gegenteil, sie wird wenigstens im 2. Jahrhundert bestritten, wie denn auch Aquila, Theodotion und vielleicht Symmachus im Gegensatz zum Christentum das עִלְמָה Jes. 7, 14 mit νεᾱνίς wiedergeben. Die Lehre von der jungfräulichen Geburt Jesu kann also wohl nur aus heidnischen Einflüssen abgeleitet werden.

Aber an indische Einflüsse wird man (von chinesischen<sup>2</sup> gar nicht erst zu reden) trotz GUNKEL<sup>3</sup> und PETERSEN<sup>4</sup> aus den oben (S. 47 ff.) angeführten allgemeinen Gründen nicht denken wollen. Außerdem handelt es sich bei Buddha wenigstens in älterer Zeit gar nicht um eine jungfräuliche, sondern nur um eine wunderbare Geburt, und zwar ganz besonderer Art: er geht in Gestalt eines kleinen weißen Elefanten in den Leib der Königin Maya ein und wird so von ihr geboren<sup>5</sup>. Erst eine spätere buddhistische Schule, die Lokottaravādin Mahāsāṅghikas lehrten, die Bodhisattvas oder künftigen Buddhas würden jungfräulich geboren<sup>6</sup>, aber wenngleich diese Anschauung vorchristlich sein könnte, so wird sie doch so früh, wie es für unsern Zweck der Fall sein müßte, noch nicht im Westen bekannt gewesen sein<sup>7</sup>.

In anderer Weise unterscheidet sich von der christlichen Anschauung die persische von der Geburt Zarathuštrōs, die, wenngleich sie sich im Avesta noch nicht findet, doch zur Zeit seiner Entstehung schon vorhanden gewesen sein könnte: „er soll nämlich“, nach TIELES<sup>8</sup> Worten, „zwar eine Frucht der ehelichen Gemeinschaft zwischen Pourušaspa und seiner Frau Dughdōva sein, doch erst nachdem der Vater die in einer Pflanze verborgene Fravaši seines Sohnes gegessen hatte und ein Strahl der göttlichen Glorie in den Schoß der Mutter gedrunken war“. Und wieder auf andere Art wird die Entstehung des Saosyās und seiner beiden Vorläufer gedacht, die BÖKLEN<sup>9</sup>, GUNKEL, PETERSEN und GARBE<sup>10</sup> verglichen: der Same Zarathuštrōs soll in einem See aufbewahrt werden, in dem je zu seiner Zeit ein junges Mädchen baden wird; so wird es schwanger werden und einen jener drei gebären. Endlich Mithrō wird, um das gleich hier hinzuzunehmen, nach späterer Anschauung aus

1. Sie finden sich am vollständigsten zusammengestellt bei BADHAM, *‘Virgo concipiet’*, *Academy* 1895, XLVII, 485f., der sie als alt zu rechtfertigen suchte, obwohl sie sich in unseren Ausgaben nicht mehr finden. So wird das ablehnende Urteil von BOX, ZNW 1905, 86, 2 zutreffen und hätte auch A. JEREMIAS, *Babylonisches* 30 nicht mehr die — übrigens noch nicht einmal deutliche — Stelle aus dem Midrasch Echa zu Klagl. 5, 3 als alt anführen sollen. Über *test. Jos.* 19 vgl. unten. 2. Wie ich aus HAAS, *Das Sprachgut K’ung-tzsēs und Lao-tzsēs* 1920, 16, 1 entnehme, soll Laotzse von seiner jungfräulichen Mutter im Anblick einer großen Sternschnuppe empfangen worden sein. Derselbe Gelehrte sagte ZMR 1923, 225: „nach dem Shik’ing wurde Kiang Yüan, die Ahnmutter der chinesischen Dynastie Chou, schwanger mit einem Sohn, dem nachmals berühmten Houtsi, indem sie in die Fußspur Gottes, des Shāngti, trat“. 3. Verständnis 65. 4. Geburt 33. 5. vgl. im einzelnen DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le Bouddhisme et les évangiles canoniques*, RB 1906, 372ff. 6. vgl. derselbe, *Bodhisattva*, ERE II, 742. 7. vgl. WINTERNITZ, *Geschichte* II, 193. 8. *Geschichte* II, 276. 9. *Verwandtschaft* 91ff. 10. *Indien* 32.

einem Felsen geboren, ja ursprünglich befreit er vielleicht vielmehr die Sonnenrinder<sup>1</sup>; jedenfalls ist trotz PETERSEN auch er in dieser Beziehung nicht mit Jesus zu vergleichen.

Wenn weiterhin ZIMMERN<sup>2</sup>, CHEYNE<sup>3</sup>, A. JEREMIAS<sup>4</sup>, FIEBIG<sup>5</sup> und PETERSEN an die häufig wiederkehrende Bezeichnung assyrisch-babylonischer Könige als der Söhne der Muttergöttin erinnerten, so ist das, obwohl diese vielleicht auch als Jungfrau bezeichnet wurde<sup>6</sup>, doch offenbar wieder ganz etwas anderes<sup>7</sup>, ebenso wie die unklarerweise damit zusammengestellte Herkunft Sargons I. von einer *ēnitu* (Vestalin<sup>8</sup>) oder diejenige des Gilgames von einer Königstochter und einem unscheinbaren Manne. Kommt doch hinzu, daß man, wie von den vorher angeführten persischen<sup>9</sup>, so auch von diesen babylonischen Anschauungen schwer versteht, wie sie auf das älteste Christentum eingewirkt haben sollten.

Eher wäre das bei dem von CHEYNE und BOUSSET<sup>10</sup> verglichenen, später in der arabischen Hauptstadt Petra und in Elusa in der Nähe von Gaza üblichen Kult des Dusares denkbar, in dem ebenfalls eine jungfräuliche Geburt des Gottes angenommen worden zu sein scheint. Allerdings haben RÖSCH<sup>11</sup>, WELLHAUSEN<sup>12</sup>, DUSSAUD<sup>13</sup>, DALMAN<sup>14</sup> und EISLER<sup>15</sup> das arabische *χααμου*, den von Epiphanius (*haer.* 51, 22) überlieferten und mit *κόρη* oder

1. vgl. F. LOMMEL, Mithras Felsengeburt 1920. 2. Keilinschriften<sup>3</sup> 379. 3. *Bible Problems* 85 ff. 4. Babylonisches 28 ff. 5. Babel 10 ff. 6. vgl. FRANCKH, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung, Philotesia 1907, 213 f.: „keine dieser als Muttergöttin fungierenden Personen wird als Jungfrau gedacht. Erst im Laufe der Zeiten ist allenthalben an die Stelle der früheren Muttergöttinnen Istar gerückt . . . Als Muttergöttin hat Istar kein bleibendes männliches Komplement. Dieser Umstand wird der Anlaß, daß man in vager Weise von der ‚jungfräulichen‘ Istar spricht. Aber nachdrücklich muß festgestellt werden, daß der Begriff der Jungfrauschaft hier eben eine vage Umbiegung erfährt . . . Allerdings scheint es nun so, als habe man Istar mit dem Tierkreisbild der *Virgo* verknüpft . . . Durch diesen doppelten Prozeß: das Einrücken der eines bleibenden männlichen Komplements entbehrenden Istar in die Stelle anderer Muttergöttinnen und die etwa hergestellte Verbindung zwischen Istar und dem Sternbild der *Virgo* — wäre dann zu verstehen, wie vielleicht hier und da auch in der Königslegende mit ihrer Tendenz auf das Geheimnisvolle die Vorstellung der Muttergöttin als ‚Jungfrau‘ eine stärkere Bedeutung erlangt haben könnte.“ Über einen ähnlichen allgemeinen Begriff der Jungfräulichkeit in Kleinasien vgl. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia* I, 1895, 96, bei den Lunda im Kongobecken WEULE, Leitfaden der Völkerkunde 1912, 89. 7. Wenn, wie JEREMIAS, Babylonisches 48, und CHEYNE, *Bible Problems* 242 f. erinnerten, nach Epiphanius, *haer.* 78 f. Maria später mit der asiatischen Muttergöttin identifiziert worden ist, so beweist das natürlich nichts für früher. 8. Über diesen Ausdruck vgl. FRANCKH, Philotesia 211 f., gegen die Erklärung der neutestamentlichen Anschauung aus der persischen oder babylonischen Religion STEINMETZER, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe, 1910, und: Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe, 1917. 9. Wenn der Name des Königs von Adiabene, Izates, dem persischen Yazata entsprechen sollte (vgl. E. MEYER, Ursprung II, 423, 1), so haben doch auf die Vorstellung von seiner Geburt vielmehr griechische Anschauungen eingewirkt. 10. Kyrios Christos<sup>2</sup> 270 ff. 11. Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra, ZDMG 1884, 652. 12. Skizzen und Vorarbeiten III, 1887, 46. 13. *Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra*, *Revue numismatique* 1904, 165 f. 14. Petra und seine Felsheiligtümer 1908, 51; vgl. auch GRESSMANN, Weihnachtsevangelium 56, 4. 15. Kuba-Kybele, Ph 1909, 121 ff., Das Fest des „Geburstags der Zeit“ in Nordarabien, AR 1912, 628 ff.

παρθένος übersetzten Namen der Mutter des Dusares vielmehr auf eine *ka'bah*, einen Steinfetisch, deuten wollen, und in der Tat ist ein solcher im Kult des Dusares verehrt worden; aber daß sich aus der Verwechslung dieses Ausdrucks mit *kāibe*, die reife Jungfrau, die Tradition von der jungfräulichen Geburt des Dusares erkläre, ist, wie BOUSSER gegen mich einwandte, wohl in der Tat nicht wahrscheinlich. Wie nämlich (nach dem Vorgang von LOBECK<sup>1</sup> und FRAZER<sup>2</sup>) CUMONT<sup>3</sup> von neuem hervorgehoben hat, erzählt auch Cosmas von Jerusalem, der seit 743 Bischof von Maiuma, einer nur wenige Meilen von dem oben erwähnten Elusa entfernten Stadt, war, in seiner συναγωγή καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ θεῖος Γρηγόριος (MIGNE, PG XXXVIII, 464), daß die Griechen von altersher den Geburtstag Christi dadurch gefeiert hätten, daß sie um Mitternacht riefen: ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὖξει φῶς, und da sich Cosmas dafür auf Epiphanius beruft (nur daß er statt χααμοῦ vielmehr Χαμαρά — wie Johannes Damascenus, *de haer.* I, 11 [MIGNE, PG XCIV, 764] Χαβάρ oder Χαβέρ liest), wird sich diese Angabe ebenfalls (zum Teil wenigstens) auf den Kult des Dusares beziehen. Freilich, daß in ihm der Glaube an eine jungfräuliche Geburt des Gottes so alt war, wie es für unsere Zwecke nötig wäre, wird sich nicht beweisen lassen — wenn er mit WELLHAUSEN und GRESSMANN<sup>4</sup> evtl. daraus zu erklären wäre, „daß die Peträer unter dem Einfluß des Mithrasmythus den Dusares im Verhältnis zu seinem Baitylon als den aus dem Stein geborenen Gott gedacht hätten“, so würde es sich, da der Mithraskult früher dort kaum bekannt gewesen sein wird, um eine spätere Vorstellung handeln —, und ebenso fragt es sich, ob das παρθένος dann nicht ebenso wie in der babylonischen und übrigens auch Kybele-Religion<sup>5</sup> zu verstehen ist. Vor allem aber dürften wir wohl an einen Einfluß gerade von dieser Seite nur dann denken, wenn in der Geburtsgeschichte Jesu bestimmte Hinweise auf den Kult des Dusares vorhanden wären<sup>6</sup>; und das ist nicht der Fall.

Auch auf die ägyptische Vorstellung von der Erzeugung des Königs durch Amon-Rê, die sich seit alter Zeit noch unter den Ptolemäern findet<sup>7</sup> und die H. SCHNEIDER<sup>8</sup>, PETERSEN, ISSLEIB<sup>9</sup>, BOSCAVEN<sup>10</sup>, GRESSMANN und NORDEN verglichen, deutet in den evangelischen Erzählungen nichts mit Sicherheit hin. GRESSMANN hat zwar darauf hingewiesen, daß auch Jesus Lk. 1, 32f. der Thron seines Vaters David verheißen werde und NORDEN damit noch genauer das Wort Amon-Rês über seinen künftigen Sohn: er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben — verglichen; aber dieser Parallelismus erklärt sich zur Genüge daraus, daß Jesus der Messias werden

1. Aglaophamus 1829, II, 1227 z. 2. *Adonis* 3 I, 303. 3. *Le natalis invicti*, AIBL, *Comptes rendus* 1911, 292ff. 4. ZKG 1922, 179, Tod und Auferstehung des Osiris 1923, 23f. 5. vgl. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire Romain* 1912, 552ff. 6. Daß die Vorstellung anderwärts geherrscht habe, scheint auch NORDEN, Geburt 25f. nicht behaupten zu wollen im Unterschied auch von W. WEBER, Das Kronosfest in Durostorum, AR 1916—19, 33, 1. 7. vgl. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* 1902, 48ff., CAMPBELL, *The Miraculous Birth of King Amonhotep III.*, 1913 (mir unzugänglich). 8. Kultur und Denken der alten Ägypter 1907, 552f. 9. Pr 1909, 3ff. = Eisenacher Zeitung vom 17. Januar 1909, Klio 1909, 383ff. 10. OC 1913, 129ff.



soll. Und noch weniger „genau“ entspricht die „Kraft des Höchsten“, die der Jungfrau den jüdischen König verschafft, dem „höchsten Gott“ Amon-Rê, der mit der jungen Königin den ägyptischen König erzeugt. Auch der Umstand, daß sowohl bei Matthäus als Lukas Jesus geboren wird, nachdem Joseph sein Weib heimgeführt hat, erklärt sich deshalb nicht (oder wenigstens nicht allein) aus dem in Rede stehenden ägyptischen Theologumenon, weil in denjenigen Stellen, die die jungfräuliche Geburt enthalten, Maria wirklich als Jungfrau erscheint. Ist aber, wie Jesus nach Lk. 1, 32 groß sein soll, so nach Plutarch, *de Is.* 12 bei der Geburt des Osiris aus dem Tempel des Amon-Rê die Stimme erschallt: μέγας βασιλεὺς Ὁσίρις γέγονεν, so ist das bei der damaligen Verbreitung dieses Epithetons<sup>1</sup> kein Beweis für ägyptische Einflüsse; außerdem handelt es sich ja hier nicht um die Geburt des Pharao, sondern eben des Osiris. Und wenn die Ägypter endlich nach Plut., *Num.* 4 (vgl. *quaest. conv.* VIII, 1, 3. 718 AB) glaubten, es sei nicht unmöglich, daß ein Geist Gottes sich einem Weibe nähere und gewisse Anfänge des Ursprungs erzeuge, so werden wir noch sehen, daß das vielmehr eine griechische Vorstellung war. In den ägyptischen Legenden handelt es sich gar nicht um eine eigentliche jungfräuliche Geburt; man wird also auch in ihnen das Vorbild für die christliche Erzählung nicht suchen dürfen<sup>2</sup>.

Vielmehr bleibt als solches nur die griechische Mythologie übrig, auf die daher auch die meisten Gelehrten, die sich mit dieser Frage beschäftigten, verwiesen haben: STRAUSS<sup>3</sup>, USENER<sup>4</sup>, HILLMANN<sup>5</sup>, WEISS<sup>6</sup>, CONYBEARE<sup>7</sup>, GRILL<sup>8</sup>, O. PFLEIDERER<sup>9</sup>, SOLTAU<sup>10</sup>, P. W. SCHMIEDEL<sup>11</sup>, MERX<sup>12</sup>, GUNKEL<sup>13</sup>, FARNELL<sup>14</sup>, HERZOG<sup>15</sup>, PETERSEN<sup>16</sup>, E. MEYER<sup>17</sup>. Allerdings könnte man dagegen den hebraisierenden Charakter der Erzählungen bei Matthäus und Lukas geltend machen — dem Wort des Engels Mt. 1, 21: sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk erretten von ihren Sünden — liegt offenbar ein Wortspiel zwischen יֵשׁוּעַ und הוֹשִׁיעַ zugrunde —, aber das betrifft vielleicht nur die Grundlage, die wir an beiden Stellen unterscheiden zu können glaubten. Und für griechische Einflüsse spricht nun, daß namentlich die Erzählung bei Matthäus, Joseph habe auf Grund der nächtlichen Weisung eines Engels sein Weib nicht erkannt, bevor sie einen Sohn geboren hatte, in der Tat an die Legende erinnert, dem nominalen Vater Platos sei der wirkliche Erzeuger des Kindes, Apollo, im Traum erschienen und habe ihm geboten, sich von seiner Gattin Periktione zehn Monate lang fernzuhalten. Wenn aber in all diesen Sagen ein Gott der Vater

1. vgl. BR. MÜLLER, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ. 2. vgl. auch WEINEL, Pr 1909, 5f. WIEDEMANN, AR 1910, 348f. 3. Leben Jesu I, 1835, 174. 4. Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1889, 2 1911, EB III, 3350f., ZNW 1903, 19. 5. JprTh 1891, 231ff. 257ff. 6. Evangelien 305, Schriften<sup>3</sup> I, 232. 402. 7. *The New Syriac Codex of the Gospels*, Academy 1894, XLVI, 535. 8. Untersuchungen I, 330ff. 9. Urchristentum<sup>2</sup> I, 694f., Christusbild 19ff. 10. Die Geburtsgeschichte Jesu Christi 1902, 22ff., Fortleben 77ff. 11. *Mary*, EB III, 2964. 12. Evangelien II, 1, IX. 17, 2, 1905, 13. 13. Verständnis 65f. 14. *The Cults of the Greek States* III, 1907, 305f. 15. RHLR 1907, 123ff. 16. Geburt 34ff. 17. Ursprung I, 55ff. — Nicht zugänglich geworden ist mir und wäre daher vielleicht schon früher zu nennen gewesen: OUSSANI, *New York Review* 1908, 471ff., sowie SAINTYVES, *Les vierges mères et les naissances miraculeuses* 1908.

eines menschlichen Kindes ist, während die Geburt Jesu auf den heiligen Geist zurückgeführt wird, so hat auch das LEISEGANG<sup>1</sup> aus griechischen Anschauungen zu erklären versucht, indem er zunächst daraus, daß Lk. 1, 41ff. Elisabeth, wie sie Maria begrüßt, mit ihrem Kinde vom heiligen Geist erfüllt wird und ebenso 2, 29ff. Symeon, als er das Jesuskind in seine Arme genommen hat, prophetische Worte spricht, schloß, daß der heilige Geist, der Maria überschattet, als prophetischer Geist aufgefaßt würde. Andererseits berichte der Scholiast zu Apollonios von Rhodos I, 636, Äschylus habe die schwangere Semele und ebenso alle, die ihren Leib berührten, als begeistert dargestellt; aber auf Symeon ruht doch auch vorher schon der heilige Geist, und in ihm kommt er in den Tempel. Eher könnte man auf hellenistischen Einfluß deshalb schließen, weil das Magnifikat 1, 46ff., wie KLOSTERMANN<sup>2</sup> gezeigt hat, doch wohl in den Mund der Maria, nicht der Elisabeth gehört, und jedenfalls erinnert das Überschattetwerden durch den heiligen Geist oder die Kraft des Höchsten V. 35 an gewisse Schilderungen der Ekstase bei Philo (*quis rer. div. her.* 265, *de somn.* I, 119, *quod deus sit immut.* 3), die außerdem als zum Teil von andern Erklärern übernommen bezeichnet werden<sup>3</sup>. Und ganz besonders wichtig ist es, daß das Erfülltwerden mit dem heiligen Geist, weil es den Menschen völlig umgestaltet, manchmal als Schwängerung gilt, ja daß die Vorstellung besteht, dadurch würde die Seele wieder zur Jungfrau. „Mit der unbefleckten, unberührten, reinen Natur dieser wahrhaften Jungfrau zu verkehren, sagt Philo *de Cher.* 50, ziemt allein Gott, und zwar ganz anders als uns; denn bei den Menschen macht die Vereinigung zum Zwecke der Kindererzeugung die Jungfrau zum Weibe, wenn aber Gott mit der Seele zu verkehren begonnen hat, erklärt er die, die zuvor schon Weib war, wieder zur Jungfrau<sup>4</sup>.“ So gelten auch die Patriarchen als jungfräulich geboren, während auf die Vorstellung von der Empfängnis Jesu durch den heiligen Geist zugleich die volkstümliche Anschauung, daß ein πνεῦμα die Stelle des Erzeugers vertreten könne, eingewirkt haben wird, und die Idee der wunderbaren Geburt selbst wohl aus der griechischen Mythologie stammte.

Daß weiterhin das Wort des Täufers Mk. 1, 8 und Par.: ich habe euch mit Wasser getauft, er aber, der kommen soll, wird euch mit dem heiligen Geist taufen — später sei, schloß LEISEGANG<sup>5</sup> aus der Erzählung *act.* 19, 1ff., nach der die Johannesjünger, die Paulus in Ephesus traf, auf seine Frage, ob sie den heiligen Geist empfangen hätten, antworteten, sie hätten bisher

---

1. Pneuma Hagion 22ff., auch Hellenistische Philosophie 1923, 111f. 2. Handbuch II, 1, 377. Ich möchte daran auch gegenüber NORDEN, Geburt 104, festhalten. 3. vgl. ebd. 92ff. gegen HEHN, Ἐπικιδζεῖν Lk. 1, 35, BZ 1917, 147ff., aber auch ALLGEIER, desgleichen, ebd. 338ff. Andererseits kann ich NORDENS entsprechende Deutung von Mk. 9, 7, die von der Lesart: ἐγένετο νεφέλη ἐπικιδζουσα αὐτῷ ausgeht, aber übersieht, daß die Stimme: οὗτός ἐστιν κτλ. lautet, nicht gutheißen. 4. vgl. auch *de post. Caini* 134, *de congr. erud. gratia* 7, *quaest. in exod.* II, 3, *de praem. et poen.* 53. 158f., *de mut. nom.* 53. 196, sowie andererseits die Bemerkung über die großen eleusinischen Weihen bei Hippolyt, *elench.* V, 8. 164, 87: ὅπου δὲ γενομένου βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντος γενέσθαι νυμφίου ἀπηρενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος und die Begrüßung des Mysten mit νυμφίος bei Firmicus Maternus, *de err.* 19. 5. Pneuma Hagion 72f.

gar nichts davon gewußt, daß es einen heiligen Geist gebe; denn „wenn das Wesen der Johannespredigt darin gipfelte, das Kommen des Geistestäufers zu verkünden, so ist die Unkenntnis der Johannesjünger gerade über diesen Punkt nicht zu erklären“. „Auch in den synoptischen Evangelien“, so fuhr LEISEGANG fort, „ist dieser Teil der Predigt des Johannes eher störend als notwendig; denn seine Worte erfüllen sich nicht. Jesus tritt nicht als Geistestäufer auf, er tauft überhaupt nicht, und es fehlt auch jeder Hinweis darauf, daß etwa die spätere Verleihung des heiligen Geistes nach seinem Tode als Geistestaufe zu gelten habe.“ Wo diese Vorstellung also herstammt, glaubte LEISEGANG dann aus der Parallele bei Matthäus und Lukas, nach denen derjenige, der da kommen wird, mit Geist und Feuer taufen soll, entnehmen zu können, indem er unter Feuer nicht das Feuer des Gerichts, sondern eine Erscheinungsform des Geistes verstand. Das hat allerdings insofern seine Schwierigkeit, als bei Matthäus und Lukas, d. h. also in der Redenquelle, vor- und nachher von dem Feuer des Gerichts die Rede ist; man könnte auch auf den Vergleich des Todes mit einer Taufe Mk. 10, 38f. und Lk. 12, 50 verweisen; aber trotzdem muß ich jetzt zugeben, daß die Erwähnung von heiligem Geist und Feuer sozusagen in einem Atem wohl darauf hinweist, daß dieses in der Tat nur als eine Erscheinungsform für jenen gilt<sup>1</sup>. So haben wir hier dieselbe Vorstellung wie in der Pfingstgeschichte (act. 2, 3f.); daß dieser Vergleich des Geistes mit feurigen Zungen aber aus dem Hellenismus stammt, hat LEISEGANG<sup>2</sup> aus dem Leidener Dionysoskopf, dessen Haar flammenartig aufstrebt, der Stelle in Euripides' Bakchen (V. 757), nach der die Mänaden im Enthusiasmus übernatürliches, sie nicht verbrennendes Feuer in den Haaren tragen, der Schilderung des in der höchsten Ekstase befindlichen Mose als von Feuer durchglüht und Feuer ausstrahlend bei Philo (*de vita Mos.* 70 M. 146) und der Weisung an den Mysten in der sog. Mithrasliturgie bewiesen, „er solle das dritte Gebet, das ihm auf dem Gipfel der Ekstase den Zugang zur Geisterwelt erschließt, sprechen μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος, solle von dem Göttlichen das πνεῦμα in sich einziehen und alsdann den ihm erscheinenden Helios begrüßen τῷ πυρίνῳ ἀπαυτικῷ“. Auch aus der Schrift des Jamblichos über die Mysterien läßt sich noch erkennen, wie der Geist ursprünglich als Feuer vorgestellt worden ist; kurz, das Wort von der Taufe mit Geist und Feuer und vielleicht auch nur mit Geist wird in der Tat aus dem Hellenismus zu erklären sein.

Drittens kommt der Geist Gottes in der Erzählung von der Taufe Jesu vor, die, bevor über ihr Alter geurteilt werden kann, erst auf ihren Sinn untersucht werden muß. Dabei ergibt sich aber, daß Matthäus und Lukas die die Taufe Jesu begleitenden Umstände auch von anderen wahrgenommen werden lassen; denn bei Matthäus (3, 16f.) heißt es zwar, daß Jesus den Geist Gottes wie eine Taube herabsteigen gesehen habe, vorher aber: siehe, da taten sich die Himmel auf, und dann nicht nur: siehe, eine Stimme aus den Himmeln sprach, sondern (sie lautete): dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden, bei Lukas (3, 21f.) ebenfalls, der Himmel

1. Auch gegen SPITTA, ZNW 1904, 303. 2. Pneuma Hagion 76.



habe sich aufgetan und der heilige Geist sei in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn herabgestiegen — wenn auch die Stimme gelautes habe: du bist mein geliebter Sohn. Dagegen bei Markus (1, 10), wo sie dieselbe Form hat, heißt es zwar auch einfach, sie sei aus den Himmeln erschallt, vorher aber: εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν χιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν. Allerdings hat GRESSMANN<sup>1</sup> das εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος als *Nominativus absolutus* fassen und das εἶδεν auf den Täufer beziehen wollen; aber wenn das erstere auch möglich wäre und Mt. 3, 16 in der Tat ursprünglich mit WELLHAUSEN<sup>2</sup>: καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἰδοὺ ἀνεύχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί zu lesen gewesen sein sollte, so hätte doch Matthäus dann das von ihm aus Markus übernommene εἶδεν gewiß auf Jesus bezogen. Es liegt also wohl auch bei Markus näher, es ebenso zu verstehen, und bleibt daher möglich, bei ihm an eine innere Erfahrung Jesu zu denken. Indes eine solche kann in der hier geschilderten Form so wenig stattgefunden haben wie ein äußerer Vorgang der Art, wie ihn Matthäus und Lukas voraussetzen; denn so wenig wie danach, von anderen Stellen abgesehen, der Täufer, wie doch Mt. 11, 3 und Lk. 7, 19 gewiß glaubwürdig erzählt wird, nicht aus schwindendem, sondern aus beginnendem Glauben an Jesus heraus ihn fragen konnte, ob er der, der da kommen sollte, sei, ebensowenig konnte Jesus darauf so zurückhaltend antworten, wie er es Mt. 11, 4ff. und Lk. 7, 22f. tut. Auch zu der ältesten Überlieferung gehört der Taufbericht noch nicht; denn sonst wäre wohl bei Markus nicht nur in der Geschichte von der Versuchung Jesu, auf die ich später zurückkomme, sondern auch sonst öfter von dem Geistesbesitz und der Gottessohnschaft Jesu die Rede, als das, wie wir schon (S. 76ff.) sahen, tatsächlich der Fall ist. Aber wie ist die Erzählung dann entstanden?

Man könnte an die Worte des Paulus I. Kor. 12, 13 und Gal. 3, 27: wir sind alle durch einen Geist zu einem Leib getauft worden — und: soviel euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen, d. h. seid ihr Söhne Gottes geworden — denken und annehmen, aus ihnen sei geschlossen worden, daß auch Jesus bei seiner Taufe, die gewiß geschichtlich ist, den heiligen Geist empfangen habe und zum Sohne Gottes erklärt worden sei. Aber namentlich das letztere wäre doch eine ziemlich künstliche Folgerung gewesen, und vor allem fragt es sich sehr, ob wir solche Worte des Paulus zur Erklärung der Tradition bei Markus heranziehen dürfen. So läge es schon näher, an das vorhin besprochene Wort des Täufers, derjenige, der da kommen sollte, würde mit dem heiligen Geist taufen, zu erinnern und aus ihm, d. h. aus dem Hellenismus, die Überlieferung, daß auch Jesus bei seiner Taufe den heiligen Geist empfangen habe, zu erklären; aber vielleicht ist das auch noch auf etwas andere Weise möglich.

Zu diesem Zweck müssen wir uns den Markusbericht noch etwas genauer ansehen, als es bisher geschehen ist. Die Stimme erschallt aus den Himmeln, nachdem sich diese nicht nur geöffnet haben, sondern auch der Geist wie eine

Taube auf Jesus herabgestiegen ist; sie geht also nicht, wie allerdings im Hebräerevangelium, von dem Geist, sondern (wie *act.* 13, 33 und Hebr. 1, 5, 5, 5) von Gott aus. Weiterhin sahen wir oben (S. 78), daß sich nicht beweisen läßt, daß die Stimme ursprünglich *ὁ εἶ ὁ παῖς μου ὁ ἀγαπητός* oder gar nur *ὁ ἀγαπητός μου* gelaute habe; wurde Jesus aber Sohn Gottes genannt, so war das (mochte nun die Lk. 3, 22 von vielen Zeugen und vom Ebionitenevangelium dargebotene Fortsetzung: *ἐγὼ χήμερον γεγέννηκά* *ce* ursprünglich sein oder nicht) wieder nach dem schon oben (S. 78) Gesagten im metaphysischen Sinne gemeint. Wie war es dann aber zu verstehen, daß Jesus bei dieser Gelegenheit, nachdem der Geist auf oder vielmehr in ihn herabgestiegen war (so heißt es<sup>1</sup> auch im Ebionitenevangelium, während der Geist bei Johannes 1, 33 und im Hebräerevangelium auf Jesus herabsteigt und auf ihm ruht), so bezeichnet wurde?

LEISEGANG<sup>2</sup> glaubte, daß auch hier der Gedanke einer Zeugung durch Gott zugrunde liege, von der in der Tat die Worte: *ἐγὼ χήμερον γεγέννηκά* *ce* bei Lukas, wenn sie echt sind, allein verstanden werden können. Sie wurde ja auch in manchen Mysterien angenommen; namentlich der *κτεῖς γυναικείος*, der nach Theodoret, *Graec. affect. cur.* VII, 11 in Eleusis vorkam, sollte den Mysten wohl nicht zum Gatten, sondern zum Kinde der Göttin machen<sup>3</sup>. Freilich daß diese Neuzeugung durch den Geist vermittelt gedacht wurde, können wir, soweit ich sehe, sonst nicht belegen; nehmen wir es indes an, so haben wir auch die Herabkunft des Geistes in der Taufgeschichte aus dem Hellenismus erklärt, aus dem deutlicher noch ein weiterer, in zwei lateinischen Übersetzungen des Matthäusevangeliums bezeugter Zug abzuleiten ist.

Heißt es nämlich nach diesen am Schluß von 3, 15 wie im Ebionitenevangelium, den Ort habe ein gewaltiges Licht umstrahlt, so ist darunter gewiß der Geist zu verstehen; d. h. es handelt sich um eine weitere Einwirkung jener griechischen Anschauung vom Geist als etwas Feurigem — nicht der stoischen, an die USENER dachte, geschweige denn der babylonischen Vorstellung von einem Feuergott, auf die ZIMMERN<sup>4</sup> verwies. Dagegen muß man für die Erscheinungsform des Geistes, die Taube, die sich aus dem alten Testament oder Talmud nicht herleiten läßt — denn da ist die Taube nirgends, wie hier, Symbol des Geistes<sup>5</sup> —, noch anderwärts eine Erklärung suchen und könnte sie (da an den von dem Verfasser der Thomasakten allerdings wohl auf Christus bezogenen gnostischen Hymnus von der Seele, der ein Adler einen Brief überbringt, trotz A. MEYER<sup>6</sup> wohl nicht zu denken ist) mit GUNKEL und GRESSMANN in der Vorstellung finden, daß das Herabkommen eines Vogels und vielleicht gerade einer Taube die Wahl zum König bedeute. Auf diese Anschauung glaubte GRESSMANN bei den Assyriern oder genauer Syrern aus der von Diodor (*bibl.* II, 4) nach Ktesias erzählten Sage von der Aufziehung der Semiramis durch Tauben deshalb schließen zu können, weil

1. vgl. genauer USENER, Untersuchungen I<sup>2</sup>, 50. 2. Pneuma Hagion 92. 3. vgl. KÖRTE, Zu den eleusinischen Mysterien, AR 1915, 122. 4. Keilinschriften<sup>3</sup> 418f. 5. vgl. GUNKEL, Märchen 148, 4, DIBELIUS, Formgeschichte 85, 1, auch gegen NESTLE, Zur Taube als Symbol des Geistes, ZNW 1906, 358. 6. Festgabe für BLÜMNER 451f.

Älian (*nat. an.* XII, 21) berichtet, auch Achämenes, der Ahnherr der Achämeniden, sei von einem Adler aufgezogen worden, während sich im Parsismus die königliche Majestät sonst in Gestalt eines Vogels auf den Kopf des neu-erwählten Königs setzt<sup>1</sup>. Und das könnte ja, auch wenn es sich für die Syrer nicht nachweisen läßt, doch zutreffen. Oder man könnte, ebenfalls mit GRESSMANN, an die babylonische Auffassung der Taube als des Geburtsvogels denken, wie sie sich wohl aus der Bezeichnung der Wörter für Taube und geboren durch denselben Lautwert ergibt, ja diese Erklärung würde deshalb noch besonders gut passen, weil auch in der Erzählung von der Taufe Jesu ursprünglich zwar nicht auf eine Geburt, aber eine Erzeugung angespielt war. Dagegen die irgendwie von Tauben begleiteten Gottheiten, die wir von Vorderasien bis nach Italien hin finden, helfen uns doch eigentlich nicht viel, und auch jenes Motiv, daß eine Taube oder vielleicht in ihrer Gestalt die Seele sich auf einen Menschen setzt oder in ihn eingeht, können wir dort, wo die evangelische Erzählung zuerst entstanden sein muß, nicht nachweisen; immerhin hat es keine Schwierigkeit, es dort vorauszusetzen. Jedenfalls kann die Erzählung nicht, wie neuerdings GRESSMANN<sup>2</sup> wollte, auf den Mithriazismus zurückgeführt werden.

### d. Die göttlichen Triaden.

Wenn auch das sog. *comma Johanneum* I. Joh. 5, 7f. erst im 4. Jahrhundert entstanden und die in ihm enthaltene Trinitätslehre also hier nicht auf ihren etwaigen Zusammenhang mit fremden Anschauungen zu untersuchen ist, so werden doch schon im neuen Testament Gott oder der Vater, Jesus Christus oder der Sohn und der heilige Geist vielfach zusammengestellt. Die bekanntesten Beispiele dafür sind der sog. Taufbefehl Mt. 28, 19, der in der Tat (trotz CONYBEARE<sup>3</sup>, USENER<sup>4</sup> und HEINRICI<sup>5</sup>) von Anfang an so gelaute haben wird<sup>6</sup>: gehet hin und werbet alle Völker durch die Taufe in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes — und der sog. apostolische Gruß II. Kor. 13, 13: die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen —, daneben vielleicht noch die Stelle I, 12, 4ff.: nun bestehen Unterschiede der Gnadengaben, aber es ist ein Geist, Unterschiede der Kraftwirkungen, aber es ist ein Herr, Unterschiede der Kraftwirkungen, aber es ist ein Gott, der alles in allen wirkt. Aber auch II. Th. 2, 13f., I. Petr. 1, 1, Jud. 21 erscheinen nebeneinander Gott der Vater, der Herr Jesus Christus und der Geist; ihre Zusammenstellung muß also überhaupt üblich gewesen sein.

Nun läßt sich dergleichen trotz GFRÖRER<sup>7</sup> im Judentum wohl noch nicht

---

1. vgl. auch VÖLTER, Die Taufe Jesu durch Johannes, NThT 1917, 76 und namentlich SCHEFETLOWITZ, Die Entstehung der manichäischen Religion und des iranischen Erlösungsmysteriums 1922, 81. 2. ZKG 1922, 180. 3. ZNW 1901, 275ff. 4. Dreiheit, RhM 1903, 39. 5. Hermesmystik 213. 6. vgl. RIGGENBACH, Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht 1903, auch FEINE, Theologie <sup>3</sup> 189, 1 und KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 357. 7. Das Jahrhundert des Heils I, 1838, 327ff.



nachweisen; denn wenn, um von anderen Stellen nicht erst zu sprechen, Origenes (*de princ.* I, 3, 4) von seinem jüdischen Gewährsmann die beiden Seraphim Jes. 6, 3 auf den Eingeborenen Gottes und den heiligen Geist gedeutet wurden, so fragt es sich doch, ob daraus auf eine vorchristliche jüdische Lehre zurückgeschlossen werden darf. Es ist daher an sich nicht verwunderlich, daß man für jene triadischen Formeln im neuen Testament in andern Religionen nach einem Vorbild gesucht hat, ja es ist bei ihnen besonders verständlich, wenn anders DEISSMANN<sup>1</sup> Grundsatz das Richtige trifft: „wo es sich um innerreligiöse Stimmungen und Erlebnisse handelt und um den naiven Ausdruck dieser Stimmungen und Erlebnisse durch Wort, Zeichen und Tat, da würde ich zuerst immer versuchen, die ermittelte Einzelheit als Analogie zu begreifen. Wo es sich um die kultische Formel, den kunstgerechten liturgischen Brauch und die doktrinäre Formulierung handelt, da würde ich zuerst immer versuchen, die ermittelte Einzelheit als Genealogie zu begreifen“.

Sehen wir von den hier besonders zahlreichen älteren Theorien ab, so verglich zunächst ZIMMERN<sup>2</sup> die häufige Zusammenstellung von Ea, Marduk und dem Feuergott Gibil, Girru oder Nusku in babylonischen Beschwörungstexten und erklärte diese Parallele für um so beachtenswerter, als, wie andre Götter, so auch und vor allem der Feuergott als Fürsprecher (παράκλητος) erscheine und im neuen Testament der Geist eine besondere Beziehung zu dem Feuer habe. Aber G. KRÜGER<sup>3</sup> wandte dagegen ein, daß nach dem Glauben Israels alle himmlischen Wesen in feuriger Gestalt erscheinen und daß der Fürsprecher bei Johannes, wo der Ausdruck im neuen Testament allein vorkommt, zunächst Christus, nicht der Geist ist. Daß auch dieser — und zwar bei Cyrill und in den apostolischen Konstitutionen im Symbol — παράκλητος heißt, kann natürlich für früher nichts beweisen, ebensowenig wie die von USENER mit Recht zum Verständnis des 48. bzw. 49. apostolischen Kanons vorausgesetzte Formel: ich taufe dich auf Gott den anfangslosen und auf den Sohn und auf den Paraklet. Außerdem gab ja ZIMMERN selbst zu, daß im Babylonischen auch andere Götter Fürsprecher sind, und bemerkte endlich gelegentlich<sup>4</sup>: „bei den engen Beziehungen, die Nebo zu Gibil-Nusku hat . . . hätte auch die Gestalt Nebos, des Sohnes Marduks herangezogen werden können“. HEHN<sup>5</sup> brachte deshalb die biblische Trias (eine Trinität ist es in Wahrheit noch nicht) vielmehr mit der angeblichen babylonischen Dreieinigkeit Ea, Marduk und Nebo zusammen, indem er für die Gleichung Nebo = Geist noch geltend machte, Nabu, der Sprecher, erinnere unwillkürlich an נְבִיא, der Prophet, der heilige Geist aber sei es, der die Propheten erleuchte und begeistere. Indes davon wird in den angeführten neutestamentlichen Stellen nirgends geredet; diese Erklärung ist also nicht besser, als die erste<sup>6</sup>.

Auch wenn ZIMMERN die neutestamentliche Trias evtl. erst durch das Medium der persischen: Ormuzd, Mithra und Feuer, das in der Yasna haptan-gaiti (Ys. 36, 1. 3) der heiligste Geist heißt, mit der babylonischen zusammen-

1. Licht <sup>4</sup> 226. 2. Vater usw., AR 1899, 175, 1, Keilinschriften <sup>3</sup> 418f. 440. 3. Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit 1905, 51. 4. Vater 7, 1. 5. Hymnen und Gebete an Marduk 1903, 23f. 6. Auch gegen NIELSEN, Der dreieinige Gott I, 369.

hängen lassen wollte, so ist doch von jener persischen Trias später keine Rede mehr; in den Mysterien des Mithras erscheinen neben diesem nur Cautes und Cautopates, und das sind, wie CUMONT<sup>1</sup> zeigte, ursprünglich Beinamen desselben. Allerdings die andere, zuerst bei Artaxerxes II. vorkommende Trias Ahurōmazdā, Anahita und Mithrō wirkt auch hier noch nach, und ebenso hat BOUSSET<sup>2</sup> unter dem Beifall SÖDERBLOMS<sup>3</sup> wahrscheinlich gemacht, daß den gnostischen Triaden: Vater, Mutter und Sohn und namentlich der manichäischen: Vater der Größe, Mutter des Lebens, Urmensch die spätere persische Trias: Ormuzd, Spendarmad und Gâyōmard zugrunde liegt. Aber auf die neutestamentlichen Formeln hätte sie oder eine andere Trias, in der an zweiter Stelle ein weibliches Wesen erscheint, doch nur einwirken können, wenn in ihnen der Geist ursprünglich ebenfalls weiblich gedacht wurde; und das ist nicht einmal für den sog. Taufbefehl wahrscheinlich zu machen. Denn wenn auch der Geist im Aramäischen weiblichen Geschlechts ist, so beruht die noch von USENER wiederholte Behauptung, das Matthäusevangelium sei ursprünglich in dieser Sprache geschrieben gewesen, auf einer unhaltbaren Tradition<sup>4</sup>. Auch die Taube, in deren Gestalt bei der Taufe Jesu der Geist erscheint, weist, wie wir (S. 125) sahen, nicht notwendig auf die ursprüngliche Auffassung des Geistes als eines weiblichen Wesens, ähnlich einer Tauben-göttin hin, und wenn er im Hebräerevangelium (bei Orig., *hom. in Joh.* II, 6, in *Jer.* XV, 4) die Mutter Jesu heißt, so ist daraus nicht auf die synoptische Taufgeschichte, geschweige denn die triadischen Formeln im neuen Testament zurückzuschließen. Nicht einmal nebenher werden derartige oder auch andere, d. h. nicht aus Vater, Mutter und Sohn bestehende Götterdreieite, wie sie am vollständigsten USENER und NIELSEN aufführten, wenigstens zunächst auf diese eingewirkt haben; denn der Geist ist in ihnen wohl ursprünglich gar nicht als Gottheit aufgefaßt worden.

Die neutestamentlichen Formeln haben von Haus aus wohl auch nichts mit der Taufe zu tun; deshalb kann man sie ebensowenig auf die dreimalige Untertauchung bei dieser zurückführen, die außerdem vielleicht erst später aufkam<sup>5</sup>. Die triadischen Formeln wurzeln vielmehr ganz einfach in jener Vorliebe für die Dreizahl zunächst göttlicher Wesen, die ja auch sonst im neuen Testament nachwirkt<sup>6</sup>. So werden Lk. 9, 26 und I. Tim. 5, 21 Gott, Christus und die Engel, *ap.* 1, 4 Gott, die sieben Geister und Jesus Christus

1. *Textes* I, 208f. 2. Hauptprobleme 335ff. 3. *The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst Holy Triads*, *Transact. of the Third Internat. Congress for the History of Religions* I, 393 = Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreieite 1909, 6. 4. Außerdem bemerkte SÖDERBLOM, *Transact.* I, 394 mit Recht: *one cannot readily believe that the third person ought to have become the mother, and only became the Spirit through an accidental phenomenon in the Syriac language*, und BOUSSET, Hauptprobleme 335, 1 von den gnostischen Spekulationen: „sie stammen aus lebendigem Heidentum und nicht aus den zufälligen Daten der Grammatik“. 5. vgl. P. DREWS, Taufe, III. Liturg. Vollzug, *PRE* <sup>3</sup> XIX, 1907, 428, KNOPF, Die Briefe Petri und Judae 1912, 36 gegen USENER, *RhM* 1903, 40 und KRÜGER, Dogma 47. 6. vgl. KNOPF, Briefe Petri 37; GUIGNEBERT, *Le dogme de la trinité*, *Scientia* 1914, 66ff. 237ff. und SARASIN, Versuch einer Erklärung der Trias in der Religionsgeschichte, *Archives suisses d'anthropologie générale* 1919, 271ff. ist mir nicht zugänglich gewesen.

zusammengestellt und wird hier und im folgenden Vers nicht nur, wie auch V. 8 und 4, 8, Gott als der da ist, der da war und der kommende, sondern auch Christus als der treue Zeuge, der Erstgeborene von den Toten und der Herrscher über die Könige der Erde, wie 1, 17 als der Erste, der Letzte und der Lebendige beschrieben. Doch geht jene an *ex.* 3, 14 anknüpfende Formel, obwohl sie sich ähnlich auch im Targum Hierosolymitanum zu der Stelle und Jonathan zu *dt.* 32, 39 findet, wohl trotz W. BAUER<sup>1</sup> auf ältere griechische Formeln zurück; heißt es in ihnen etwa, wie in dem Lied der Peleiaden zu Dodona (Paus., *descr. Gr.* X, 12, 15): Ζεὺς ἔσεται oder, wie auf der Inschrift von Sais (REITZENSTEIN, Poimandres 244): ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γερονδὸς καὶ ὄν καὶ ἐκόμενον, so ist dafür ὁ ἐρχόμενος natürlich mit Rücksicht auf die Gerichtsandrohung im folgenden eingesetzt worden. Auch die Formel Röm. 11, 36: von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge, mit der wohl die andere I. Kor. 8, 6: von dem alle Dinge und wir zu ihm, durch den alle Dinge und wir durch ihn — und Kol. 1, 16f.: in ihm ward alles geschaffen . . . alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und alles besteht in ihm, sowie Hebr. 2, 10: um dessentwillen und durch den alles ist, Joh. 1, 3: alles ward durch den Logos, und ohne ihn ward nichts, was geworden ist, Eph. 4, 6: der da ist über alle und durch alle und in allen — und Barn. 12, 7: in ihm ist alles und zu ihm hin — zusammenhängen, läßt sich, wie NORDEN<sup>2</sup> gezeigt hat, wenn auch nicht gerade auf die schon von REITZENSTEIN<sup>3</sup> verglichene Aufschrift eines Zauberringes (*Collection des alchimistes Grecs, Introduction* 132): ἐν τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν oder die Formel bei Zosimos (*ebd.*, *Text grec* 143): τοῦτό ἐστι τὸ πᾶν καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν, so doch schließlich auf eine stoische Formel zurückzuführen, die bei Marc Aurel, *εἰς ἑαυτὸν* 4, 23 *ἐκ τοῦ πάντα, ἐν τοῖς πάντα, ἐς τὰ πάντα* und bei Pseudo-Apulejus, *Ascl.* 34: *omnia ab eo et in ipso et per ipsum* lautet. Daß dagegen Paulus wenigstens im Römer- und Kolosserbrief von einer schriftlichen Quelle abhängig ist, ist nicht gesagt und ebensowenig hier schon zu untersuchen, ob der Anfang des Johannesevangeliums: im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott — aus der hellenistischen Mystik stammt; auf diese Fragen ist vielmehr unten noch einmal in größerem Zusammenhange zurückzukommen.

## 2. Die sittlichen Anschauungen.

### a. Die sittlichen Vorschriften.

Ist das Gebot der Liebe, das nicht nur von Jesus, sondern ebenso von Paulus als das vornehmste bezeichnet wird und deshalb hier zu besprechen ist, nicht etwa aus dem Buddhismus, in dem es ursprünglich wenigstens

1. Handkommentar<sup>3</sup> IV, 422. 2. Agnostos Theos 240ff.; vgl. auch H. A. A. KENNEDY, *St. Paul* 9, BOUSSET, *Schriften*<sup>3</sup> III, 112, LIETZMANN, *Handbuch* III, 1<sup>2</sup>, 102, LEISEGANG, *Der Apostel Paulus* 17f., SCHLEIERMACHERS *Reden* 1924, XIXf. Anders mit Bezug auf gewisse hermetische Stellen HEINRICI, *Hermesmystik* 139. 156. 3. Poimandres 39, 1.



gar nicht dieselbe Rolle spielt<sup>1</sup>, zu erklären und ergab sich aus ihm ohne weiteres, wensschon zugleich unter dem Einfluß der in dieser Beziehung gewiß originellen alttestamentlichen Propheten, die Unterordnung der religiösen Pflichten unter die sittlichen, so könnte doch durch Vermittlung der Weisheitsliteratur eine oder die andere fremde Moral auch auf das Christentum eingewirkt haben. GUNKEL<sup>2</sup> berief sich dafür in erster Linie auf die Angaben I. Kg. 5, 10f. 14: die Weisheit Salomos war größer, als die Weisheit aller, die gegen Morgen wohnen, und als alle Weisheit Ägyptens. Und er war weiser als alle Menschen . . . und war berühmt unter den Völkern ringsum. Und es kamen Leute aus allen Völkern, um die Aussprüche der Weisheit Salomos zu hören, von allen Königen der Erde her, die von seiner Weisheit gehört hatten — und fuhr dann fort: „ebenso ist die in den israelitischen Weisheitsbüchern niedergelegte Weisheit, ein literarisches Genre, das in Israel in späteren Jahrhunderten aufgekommen ist, deutlich ausländischer Herkunft. Dies erkennen wir daran, daß fast alle die Namen der großen Vorbilder, auf die sich die Weisen berufen, Ausländer sind. So Hiob und seine Freunde, die Ostländer und Idumäer sind; so Agur und König Lemuel (Spr. 30, 1. 31, 1), die aus dem arabischen Massa stammen“<sup>3</sup>. Ja VON ORELLI<sup>4</sup> setzte noch hinzu: *the books of the prophets confirm this view. Obadiah and Jeremiah speak of the wisdom of Edom or Teman with such an emphasis, that this wisdom must have been the glory of Edom even in the eyes of Israel* (Obadiah 8; Jeremiah XLIX. 7; Barnab. III. 22 seq.). *Looking at these passages we can hardly think of a science other than that in which the master of Teman excels in the book of Job. The author of this book may have idealized in some degree the religious tenor of the Edomitic speeches, but we cannot doubt that there were in that country such teachers of religion and morality as appear in his poem.* So würde es sich hier auch sogar um religiös begründete Sittlichkeit gehandelt haben, wie sie uns ja in diesem Zusammenhange allein interessiert.

Genauer dachten GUNKEL<sup>5</sup> und VON ORELLI vor allem an ägyptische Vorbilder, auf die schon frühere hingewiesen hatten. So erinnerte SEYDEL<sup>6</sup> — allerdings vielmehr für das prophetische: an Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern (Hos. 6, 6) — unter anderem an Aussprüche des Papyrus Prisse, ohne doch an Abhängigkeit von diesem zu denken. Wohl aber leitete RÉVILLOUT<sup>7</sup> aus der ägyptischen Moral, wie sie außer aus jenem Papyrus besonders aus dem von Boulaq 4 zu erkennen ist, die Moral überhaupt ab und auch AMÉLINEAU<sup>8</sup> betonte, daß namentlich manche Worte im Papyrus von Boulaq an die Bergpredigt erinnern — so das Wort: *ce que déteste le sanctuaire de Dieu, ce sont les fêtes bruyantes; si tu l'implores avec un coeur*

1. vgl. OLDENBERG, Der Buddhismus und die christliche Liebe, DR 1908, 134, 380ff. = Aus dem alten Indien 1910, 1ff., Buddha 1881. <sup>5</sup> 1906, 343f. 2. Verständnis 25, Die israelitische Literatur, Kultur der Gegenwart I, VII, 1906, 56. 3. vgl. auch denselben, Weisheitsdichtung im Alten Testament, RGG V, 1913, 1870f. 4. *Transactions of the Third Internat. Congress for the History of Religions* I, 286. 5. Auch in seinem Artikel ZDMG 1909, 537f. = Reden und Aufsätze 1913, 137f. 6. Evangelium 202. 7. *La morale égyptienne* 1889, 1f. 15. 8. *La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère* 1892, XXIIIff.

*aimant dont toutes les paroles sont mystérieuses, il entend les paroles, il accepte les offrandes.* Aber an Abhängigkeit dachte er nicht, und sie ist wohl auch gegenüber den „*Maximes d'Ani*“, aus denen GUNKEL Parallelen zu den alttestamentlichen Sprüchen mitteilte, damit noch nicht erwiesen. Weiterhin von der Moral der Babylonier läßt sich nach ZIMMERN<sup>1</sup> „kaum behaupten, daß etwa dieselbe an die sittlichen Forderungen heranreichte, die im allgemeinen, zumal im Zeitalter des Prophetismus, an den Menschen gestellt werden“; damit waren schon im voraus auch die entgegengesetzten Behauptungen DELITZSCHS<sup>2</sup> auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Und wenn endlich MOFFATT<sup>3</sup> mit der Empfehlung der Barmherzigkeit (er hätte natürlich auch noch andere Stellen anführen können) das Wort Yt. 24, 36 (SBE XXIII, 337): *thou art entreated (for charity) by the whole of the living world, and she (the law) is ever standing at thy door in the person of thy brethren in the faith* (vgl. auch Vd. 3, 35. 18, 33f. 19, 29) zusammenstellte, so treten doch tatsächlich solche Vorschriften im Avesta durchaus zurück hinter die cäremonialgesetzlichen. *Parmi les quatre péchés les plus graves, qui rendent enceinte la Druj, démon féminin du mensonge . . .* bemerkte SÖDERBLOM<sup>4</sup> sehr mit Recht, *nous trouvons les trois transgressions suivantes, qui sont ainsi mises sur la même ligne par le mazdéisme: refuser au pauvre la moindre partie des biens amassés; uriner sur son pied; ne pas porter la ceinture et la chemise sacrées après avoir atteint l'âge de quinze ans. Le dernier péché, qui est directement religieux et ne concerne pas la pureté, ni les relations avec le prochain, est même considéré comme le plus grave. Lui seul ne peut pas être expié* (Vd. 18, 30ff.). Sollte sich dann aber von hier aus nicht zum Teil jener Rückfall des Judentums in cäremonialgesetzliches Wesen erklären, der im neuen Testament allerdings vor allem bekämpft wird und sich, wie BOUSSER<sup>5</sup> bemerkte, aus der Entwicklung des Judentums selbst nicht genügend erklärt? Denn daß in der Zeit vor und während der Makka-bäerkämpfe der führende Priesteradel ein für allemal das Vertrauen des Volkes verloren und daß dieses sich immer mehr in der Diaspora, wo man doch nicht opfern konnte, ausgebreitet hätte<sup>6</sup>, das genügt doch kaum; es müssen hier auch noch andere Einflüsse mitgespielt haben, die dann im Mandäismus weiterwirkten<sup>7</sup>, aber ursprünglich wohl aus dem Parsismus stammten.

Erst recht geht es auf ihn zurück, wenn das neue Testament selbst, wie schon das Judentum (zu häufig, als daß die einzelnen Stellen hier angeführt zu werden brauchten) die Gerechtigkeit mit dem Licht und die Sünde mit der Finsternis verglich. Auch der damit zusammenhängende Dualismus ist ja, wie wir schon (S. 113) sahen, zum Teil aus jener Quelle herzuleiten.

Dagegen wird der Begriff des Gewissens, der *cuvéiðñçic*, der namentlich bei Paulus (einschließlich der Pastoralbriefe), aber auch in der Apostelgeschichte, dem Hebräer- und ersten Petrusbriefe vorkommt — lauter auch sonst, wie wir sehen werden, vom Hellenismus beeinflussten Schriften —, ebenfalls aus diesem stammen. Das hat BÖHLIG<sup>8</sup> auch gegenüber BONHÖFFER<sup>9</sup>

1. Keilinschriften<sup>3</sup> 613. 2. Babel und Bibel III, 21ff. 3. HJ 1903/04, 358. 4. *La vie future* 114. 5. Das Wesen der Religion 1903, 140ff. 6. vgl. denselben, Religion<sup>2</sup> 130ff. 7. vgl. BRANDT, Religion 173. 8. Geisteskultur 122ff. 9. Epiktet 156f.

nachgewiesen und POHLENZ<sup>1</sup> noch besonders dadurch wahrscheinlich gemacht, daß, wie Paulus Röm. 2, 15 das Gewissen mit dem ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις zusammenstellt, so auch Cicero, *de leg.* I, 15, 42 in dem Gewissen den Beweis für das Naturgesetz sieht, *quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam sive nusquam.*

Nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen lassen sich endlich gewisse sittliche Vorschriften des neuen Testaments auf die griechische Philosophie zurückführen; aber davon sprechen wir, eben weil es sich hier um einzelne Vorschriften handelt, besser erst später im besonderen Teil.

### b. Die Lehre von der Sünde.

Daß das ganze neue Testament, wie schon das alte (*gen.* 8, 21), die Allgemeinheit der Sünde voraussetzt (Mk. 1, 15, Mt. 4, 17. 6, 12, Lk. 11, 4) oder lehrt (Mt. 7, 11, Lk. 11, 13, Röm. 3, 23, Jak. 3, 2), braucht gewiß nicht irgendwie aus fremden Einflüssen erklärt zu werden; ja, wenn man die sogenannten Bußpsalmen der Babylonier verglichen hat, so ist die von ZIMMERN<sup>2</sup> als offen bezeichnete Frage, „wieweit die ähnliche Ausdrucksweise hierbei auch auf ähnliche religiöse Denkart und Empfindung bei den Babyloniern und Hebräern schließen läßt, oder wieweit es sich hierbei mehr nur um formale Übereinstimmungen handelt“, wohl auch bei den von JASTROW<sup>3</sup> sogenannten persönlichen Bußpsalmen insofern im letzteren Sinne zu beantworten, als die Sünde immer erst aus Heimsuchungen des Betreffenden erschlossen wird, aber ihm nicht unmittelbar zum Bewußtsein kommt. Auch soweit das im Parsismus der Fall war, verstand er eben zumeist etwas anderes unter Sünde als das neutestamentliche Christentum. Eher berührte sich, wie wir noch sehen werden, die spätere Stoa mit diesem, und in ihr finden wir auch ähnliche Urteile über die Verbreitung der Sünde<sup>4</sup>, so daß sie nebenher zugleich insofern eingewirkt haben könnte.

Daß dann, wie Paulus (I. Kor. 15, 21, Röm. 5, 12) und Johannes (8, 44), so schon das Judentum (Sir. 25, 24, *Sap.* 2, 24, *vit. Ad.* 15 ff., *Ap. Bar.* 23, 4. 48, 42, IV. Esra 3, 7. 21 f. 26) diese Allgemeinheit der Sünde auf den Fall der ersten Menschen *gen.* 3 zurückführte, bedarf angesichts dieser Erzählung natürlich wieder keiner besonderen Erklärung. Wohl aber ist es, wenngleich sie ursprünglich einen andern Sinn hatte, auch hier von Interesse, ob sie selbst aus der Fremde stammt. GRESSMANN hat dafür neuestens<sup>5</sup> außer seiner Deutung der Erzählung, die hier nicht nachgeprüft werden kann, namentlich die Geographie des Paradieses geltend gemacht, die nicht von Israeliten erdichtet sein könnte. „Das Interesse, den Gottesgarten gerade da

1. GGA 1913, 642 ff.; vgl. auch neuestens TILLMANN, Zur Geschichte des Begriffs „Gewissen“ bis zu den paulinischen Briefen, Festschrift, MERKLE gewidmet 1922, 342 f.  
2. Keilinschriften<sup>3</sup> 610. 3. Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, 79 ff.  
4. vgl. ZELLER, Die Philosophie der Griechen III, 1<sup>4</sup>, 258 f., WINDELBAND, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1892. 3 1903, 189, 2, H. WINDISCH, Handbuch IV, 2, 20 f., DIBELIUS, Der Brief des Jakobus 1921, 171, 3. 5. Die Paradiessage, Festgabe, HARNACK dargebracht 1921, 24 ff.; sonst vgl. namentlich OBBINK, *Het bijbelsch paradijsverhaal en de babylonische bronnen* 1917, 112 ff.



zu suchen, wo Euphrat und Tigris entspringen, ist bei den Bewohnern des Zweistromlandes verständlich, bei den Bewohnern Palästinas aber unverständlich.“ „Nach Assyrien weist ferner“, so fuhr er dann fort, „die Vorstellung von dem Gottesgarten“ selbst, in dem Jahwe nur des Abends wandelt, während er tagsüber wohl in einem im Park verborgenen Hause sich aufhält. „So war das Neujahrsfesthaus des Gottes Assur rings von einem Garten umgeben; doch wird es ähnliche Anlagen, wie in Assyrien, ebenfalls in Babylonien gegeben haben, waren sie doch auch in Ägypten sehr häufig. Spezifisch assyrisch sind ferner die Cherube, deren Name jetzt auch im Assyrischen nachgewiesen ist, wenngleich er nicht assyrischer Herkunft zu sein scheint.“ Aus Babylonien wird also wohl auch die Geschichte vom sogenannten Sündenfall der ersten Menschen stammen; aber der schon oben (S. 66/75) erwähnte Adapa-Mythus ist, wie GUNKEL urteilte, doch eine nur in Einzelheiten verwandte und sonst verschiedene Erzählung: sein Held verscherzt die Unsterblichkeit dadurch, daß er im Himmel das ihm angebotene Brot und Wasser des Lebens vielmehr zurückweist. Noch weniger gehört der Etana-Mythus hierher, nach dem dieser auf einem Adler gen Himmel fahren wollte, aber nahe dem Ziel von Furcht ergriffen in die Tiefe stürzte. Auch die früher manchmal von dem Sündenfall verstandne Schilderung am Ende der dritten Tafel des babylonischen Welterschöpfungsepos bezieht sich nicht darauf, und der neuerdings von LANGDON<sup>1</sup> herausgegebene Text ist, wie UNGNAD<sup>2</sup> und WITZEL<sup>3</sup> gezeigt haben, vielmehr eine Verherrlichung der Stadt Dilmun, in der weder vom Paradies noch Sündenfall die Rede ist. Andererseits von dem bekannten Siegelzylinder, auf dem man eine Darstellung des Sündenfalls finden wollte, urteilte zuletzt A. JEREMIAS<sup>4</sup>): „der Baum mit seinen zwei Früchten ist sicher der Lebensbaum. Aber die beiden bekleideten sitzenden Gestalten greifen nicht nach den Früchten. Eine derselben trägt die gehörnte Kopfbedeckung, die bei den Babyloniern ausschließlich göttliches Abzeichen ist. Die Linie hinter der linkssitzenden Gestalt ist bestimmt eine Schlange; aber ihre Stellung spricht nicht für eine Rolle, die der Sündenfall-Situation entsprechen würde.“ Und noch weniger paßt zu ihr die Darstellung auf dem neuen „Sündenfall-Siegelzylinder“, den MILLER veröffentlicht hat; es bleibt vielmehr bei dem Votum von TENNANT<sup>5</sup>: *it may be safely concluded that we possess no Babylonian parallel to the Hebrew Fall-story*, und GRESSMANN hatte

1. *A Preliminary Account of a Sumerian Legend of the Flood and the Fall of Man*, PSBA 1914, 188ff., *An Account of the Pre-semitic Version of the Fall of Man*, ebd. 253ff., *Some Corrections to „An Account of the Pre-semitic Version of the Fall of Man“*, ebd. 1915, 263, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* 1915, vgl. auch SAYCE, *The Garden of Eden and the Fall of Man according to the Sumerian*, ExpT 1915, 88ff., LODS, *Un poème babylonien sur l'âge d'or, le déluge et la chute*, RThPh 1916, 269ff., A. JEREMIAS, *Das Alte Testament* <sup>3</sup> 87f., LANDERSDORFER, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte* 1917, MILLER, *Ein neuer Sündenfall-Siegelzylinder*, ThQ 1917/18, 19ff. und selbst HOLZINGER, *Schrift* <sup>4</sup> I, 14. 2. ZDMG 1917, 252ff. 3. *Keilinschriftliche Studien* 1918, 51ff., *Angebliche sumerische Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, ThQ 1919, 199ff. 4. *Das alte Testament* <sup>3</sup> 89; vgl. auch FELDMANN, *Paradies und Sündenfall* 1913, 183ff., OBBINK, *Paradijsverhaal* 50ff. 5. *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin* 49; vgl. auch KÜCHLER, *Bibel und Babel*, RGG I, 1139f.

recht, wenn er in seiner neuesten Arbeit über die Paradiessage diese angeblichen Vorbilder für dieselbe überhaupt nicht erwähnte.

Ganz unsicher ist auch die Deutung einiger Mithrasmonumente auf einen Sündenfall, die CUMONT<sup>1</sup> zunächst in folgender Weise beschrieb: *audessus du Mithra πετρογενής, se dresse sur le bas-relief d'Osterburken un arbre semblable à un figuier, dont la ramure s'étend jusqu'au sommet de la pierre. Devant cet arbre, se tient un jeune homme, qui dépouille à l'aide d'un coutelas une branche des larges feuilles et des fruits oblongs qui la garnissent. Un personnage semblable mais dont la poitrine est couverte d'une tunique orientale, sort de la frondaison, dont son buste émerge seul, et un dieu barbu du Vent, placé dans le coin de la plaque, souffle avec violence vers lui. La comparaison de ce groupe avec le bas-relief de Neuenheim montre que l'artiste a combiné ici deux scènes, ou plutôt représenté simultanément deux moments successifs d'une même action. L'adolescent nu effeuillant un rameau, est placé ici devant une des quatre figures des Vents, tandis que devant une autre, le dieu vêtu caché dans le feuillage lui fait pendant. Les deux scènes sont aussi séparées sur le bas-relief de Hedderheim, où le costume oriental du dieu enfoncé dans l'arbre est plus distinct que partout ailleurs, et sans doute aussi sur le marbre de Mauls, où tous les détails sont devenus méconnaissables.* Dann zeigte er, daß auch die andern Darstellungen sich wohl auf Mithra beziehen, und fuhr endlich fort: *pourquoi Mithra encore nu coupe-t-il les feuilles et les fruits d'un figuier tandis que le vent souffle vers lui? Pourquoi plus tard apparaît-il vêtu, à demi dissimulé dans l'arbuste? Il est difficile de répondre à ces questions, mais on songe à quelque légende semblable à celle de la Genèse (III, 6s.).* Doch mußte CUMONT selbst zugeben, daß sich in der altpersischen Religion etwas Entsprechendes nicht nachweisen läßt, und selbst wenn das der Fall wäre, könnte es nicht auf die bereits beim Jahwisten erhaltene Sündenfallgeschichte eingewirkt haben.<sup>2</sup>

Wohl aber wird, wie BOUSSET<sup>3</sup> sah, die Yt. 19, 34 sich findende besondere Tradition, daß Yimō durch seinen Fall des göttlichen Glanzes, der bis dahin auf ihm ruhte, verlustig ging, die entsprechende Anschauung des Judentums über die Wirkung des Falles Adams hervorgerufen haben. Und von ihr ist wieder Paulus abhängig, wenn er Röm. 3, 23 sagt: gesündigt haben sie alle und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Aber das ist natürlich nur eine Einzelheit; sonst läßt sich hier ein Einfluß des Parsismus auf das Urchristentum nicht behaupten<sup>4</sup>.

Andrerseits die Zurückführung der Sünde auf das Fleisch, die in allen Schichten des neuen Testaments (Mk. 14, 38, Mt. 26, 41, Gal. 5, 13, Röm. 7, 18. 25. 8, 3ff. 12f., I. Petr. 2, 11, Eph. 2, 3, I. Joh. 2, 16, Jud. 23, II. Petr. 2, 18) und gelegentlich schon im Judentum vorkommt (Sir. 23, 16, apoc. Mos. 25, IV. Makk. 7, 18), stammt, wie zuletzt KNOPF<sup>5</sup> zeigte, in letzter Linie aus Plato, der besonders deutlich Phaed. 11. 66Bf. sagt: *ἔως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν . . . καὶ συμπεφυρμένη ἡ ὁμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ*

1. *Textes I*, 163f. 2. Auch gegen A. DREWS, Sternhimmel 73. 3. *Religion* 2 557, Hauptprobleme 199; vgl. auch LIDZBARSKI, Johannesbuch 184. 4. Gggen DEUSSEN, Philosophie der Bibel 123. 5. Handbuch, Ergänzungsband 1920, 8.

τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν . . . ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίλησιν ἡμᾶς πολλῆς . . . καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τοῦτου ἐπιθυμίαι. Später redet besonders die Stoa sehr verächtlich und nicht nur als einer Fessel der Seele, sondern als der Ursache der Sünde vom Leib; wir können das freilich erst aus Seneca und Epiktet belegen, aber gewiß war es auch in vorchristlicher Zeit schon nicht anders. Nur die Bevorzugung des Ausdrucks *cόρξ* bei Paulus erklärt sich auf diese Weise noch nicht; sie ist auch nicht mit HEINRICI<sup>1</sup> aus dem Epikuräismus, sondern mit TITIVS<sup>2</sup> und LIETZ-MANN<sup>3</sup> aus dem alten Testament abzuleiten.

Endlich die sogenannten Lasterkataloge, die wir ebenfalls an den verschiedensten, zum Teil gleich aufzuzählenden Stellen des neuen Testaments finden, unterscheiden sich von den alttestamentlichen Sündenregistern dadurch, daß in der Regel nicht nur einzelne Handlungen und grobe Ausschreitungen aufgezählt werden, sondern daß die Gesinnungssünden als Quelle der Einzelthaten in den Vordergrund treten<sup>4</sup>. So heißt es Mk. 7, 22 (vgl. Mt. 15, 19): ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, obwohl dann zunächst porneia, klopaí, φόνοι, μοιχεῖαι genannt werden; so bezeichnet umgekehrt Paulus Gal. 5, 19 als ἔργα τῆς σαρκός auch Zήλος, θυμοί, φθόνοι und Röm. 1, 29. 31 diejenigen, die das Ungebührliche tun, als μεστοὺς φθόνου, δόλου, κακοηθείας, ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας; so wird endlich ap. 21, 8 (allerdings mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse) zunächst τοῖς δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις der Feuer- und Schwefelsee in Aussicht gestellt. Die zuerst von DEISSMANN<sup>5</sup> verglichenen Spielmarken mit Lasternamen und die „Beschtelung“ des Kupplers Ballio im Pseudolus des Plautus entsprechen also den neutestamentlichen Lasterkatalogen (außer etwa den I. Kor. 5, 10. 6, 9f. und I. Tim. 1, 9f. wiedergegebenen) insofern nicht; andererseits wenn diese im übrigen, wie WERNLE<sup>6</sup> zeigte, schon im hellenistischen Judentum vorgebildet sind, so bedarf das ebenfalls einer besonderen Erklärung; ja, die Liturgie des großen Versöhnungstages, die HARRIS<sup>7</sup> heranzog, stammt erst aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert und ist den neutestamentlichen Lasterkatalogen, die sich dann

1. Der erste Brief an die Korinther 1896, 112f., Hermesmystik 190, 1. Wenn REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 140. 142 und HZ 1922, 126, 33f. auch hier iranische Einflüsse wahrnahm, so dachte er wohl in erster Linie an den Dualismus. 2. Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900, 249. 3. Handbuch III, 1<sup>2</sup>, 72. 4. Insofern ist es schief, wenn RÜSCH, Das Aposteldecret nach seiner außerkanonischen Textgestalt 1905, 126 vielmehr sagte: „in unsere Kataloge sind zwar bei ihren späteren Ausgestaltungen auch hier und da Gedankensünden eingedrungen; aber sie legen alle auf offen hervortretende, insonderheit die Tatsünden den Nachdruck.“ Auch ihre Zurückführung auf das Wort Mk. 7, 21f. ist unmöglich, weil dieses selbst der Erklärung bedarf. 5. Licht<sup>4</sup> 268f.; vgl. F. KÖHLER, Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> II, 410, VON DUNIN-BORKOWSKI, StML 1911, 35, 217f., DIBELIUS, Handbuch III, 2, 143. 6. Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897, 63f. 129ff.; vgl. auch A. SEEBERG, Der Katechismus der Urchristenheit 1903, 43f. 7. *The Teaching of the Apostles* 1887, 82ff.



auch in der späteren christlichen Literatur wiederfinden, nicht besonders ähnlich. Diese dagegen erinnern, wie zuerst DIETERICH<sup>1</sup> sah und dann LIETZMANN<sup>2</sup> weiter ausführte, an die stoischen Lasterverzeichnisse, auf die zugleich der Umstand hinweist, daß Paulus, wie auch FEINE<sup>3</sup> bemerkte, Röm. 1, 28 den Ausdruck τὰ μὴ καθήκοντα verwandte. Denn wenngleich derselbe auch sonst vorkam<sup>4</sup>, so war er doch besonders bei den Stoikern beliebt<sup>5</sup>. Gegen diesen Ursprung des in Rede stehenden Lasterkatalogs kann man auch nicht mit LAGRANGE<sup>6</sup> geltend machen, daß die am Schluß aufgeführte Mitleidlosigkeit von den Stoikern nicht verworfen worden sei; denn Paulus konnte seine Vorlage natürlich erweitern. Daß er sonst überhaupt eine solche benutzte, folgt wohl auch daraus, daß sowohl Gal. 5, 20 als II. Kor. 12, 20 hintereinander ἔρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθεία aufgezählt werden; doch brauchte das ja schließlich keine heidnische Vorlage zu sein.

Auch wenn BOLL<sup>7</sup> ap. 21, 8 — er hätte auch II. Kor. 12, 20 nennen können — nicht zufällig, sondern auf Grund eines feststehenden Schemas acht Laster genannt fand, so war das kaum begründet; wir brauchen also hier die Frage nicht zu untersuchen, ob die sieben Hauptsünden, die allerdings schon Horaz *ep.* I, 1, 33ff. in folgender Weise aufzählt:

*fervet avaritia miseroque cupidine pectus . . .*

*laudis amore tumes . . .*

*invidus, iracundus, iners, vinosus, amator,*

wie REITZENSTEIN<sup>8</sup> und ZIELINSKI<sup>9</sup> wollten, SCHIEWIETZ<sup>10</sup> aber bestritt, auf die astrologische Planetenlehre zurückgehen. Immerhin können wir uns durch diese Erwähnung einer Stelle in der Apokalypse zu den eschatologischen Anschauungen im neuen Testament, die etwa aus fremden Quellen zu erklären sind, hinüberführen lassen.

### 3. Die eschatologischen Anschauungen.

#### a. Die Vorstellungen vom Ende der Welt.

Das ganze neue Testament erwartet einen gewaltsamen Abschluß der Entwicklung, dem wieder gewisse Zeichen vorangehen. Betrachten wir

1. diese, und zwar in der Reihenfolge, in der sie da, wo sie überhaupt einigermaßen vollständig aufgezählt werden, erscheinen, so ist

a) mit der höchsten Steigerung des Übels und der Sünde zu beginnen. Denn so heißt es zunächst in der eschatologischen Rede Jesu (Mk. 13, 7ff. und Par.): wenn ihr von Kriegen und Kriegsgerüchten hört, so lasset euch nicht erschrecken, es muß so kommen, aber es ist noch nicht das

---

1. Nekyia 1893. 2 1913, 163ff. 2. Handbuch III, 1, 2 34. 3. ThLBl 1905, 78. 4. vgl. BONHÖFFER, Epiktet 157, POHLENZ, GGA 1913. 639. 5. vgl. LIETZMANN, Handbuch III, 1 2, 33. 6. *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains* (I, 28—31), RB 1911, 538. 7. Offenbarung 62f. 145. 8. Poimandres 232, 2. 9. Marginalien, Ph 1905, 21f. 10. Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der Planetenlehre? ThGl 1912, 374ff.

Ende. Denn es wird sich erheben Volk wider Volk und Reich wider Reich; es wird Erdbeben geben hin und wieder; es wird Hungersnöte geben. Der Anfang der Wehen ist das. Dann lesen wir I. Th. 3, 3f. von Drangsalen, die über die Thessaloniker hereingebrochen seien, nachdem sie vorher Paulus, und zwar wohl für die Zeit vor dem Ende, vorausgesagt habe, und II, 2, 3ff. von einem Abfall und einem Menschen der Sünde, die ebenfalls vorher kommen sollten. Auch die ἐνεστῶσα ἀνάγκη, von der I. Kor. 7, 26 die Rede ist und unter der die Verheirateten schwerer leiden müssen als die Ledigen, ist offenbar die Bedrängnis vor dem Ende. Besonders eingehend werden diese Plagen aber in der Offenbarung geschildert, zuerst unter dem Bilde der ersten vier Siegel oder der sogenannten apokalyptischen Reiter, dann der ersten drei Posaunen und endlich der ersten fünf Zornschaalen (6, 1ff. 8, 7ff. 16, 1ff.). Auch wenn es 11, 6 von den (später noch zu untersuchenden) beiden Zeugen heißt: sie haben die Macht, den Himmel zu schließen, damit kein Regen netzt die Tage ihrer Weissagung, und haben Macht über die Wasser, sie zu wandeln in Blut, und zu schlagen das Land mit jeder Plage, sooft sie wollen, so ist dabei wohl, zumal angesichts ähnlicher Schilderungen in andern Apokalypsen, daran zu denken, daß sie solche Heimsuchungen auch wirklich herbeiführen werden — wie es denn auch V. 10 heißt, sie würden den Bewohnern der Erde Qualen bereiten<sup>1</sup>. Der Verfasser der Offenbarung hat sie in der Reihenfolge erwartet, in der er sie aufzählt, und deshalb möglichst Sorge getragen, daß bei den früheren für die späteren noch etwas übrigbleibt<sup>2</sup>; aber ursprünglich sind sie wenigstens im großen und ganzen identisch und nur in verschiedenen Kreisen verschieden ausgemalt und unter verschiedenen Bildern — wohl auch dem der sieben Donner (10, 3f.) — dargestellt worden. Und daß endlich auch jene im zweiten Thessalonikerbrief begegnende Erwartung eines großen Abfalls weitere Verbreitung hatte, das zeigt, um von anderen, ähnlichen Stellen, die doch besser erst später behandelt werden, zunächst abzusehen, der Anfang des dritten Kapitels des zweiten Timotheusbriefes: das aber wisse, daß in den letzten Tagen harte Zeiten bevorstehen; da werden die Leute sein selbstsüchtig, geldgierig, Großtuer, Übermütige, Lasterer usw., woran wohl auch Jud. 17f. erinnert wird.

Ganz ähnliches findet sich nun schon im Judentum, am vollständigsten wohl in den Jubiläen, aus denen ich daher auch hier die Hauptstellen anführe: es ist Plage über Plage und Wunde über Wunde und Betrübniß über Betrübniß und böses Gerücht über böses Gerücht und Krankheit über Krankheit und alle dergleichen schlimme Strafen, eins nach dem andern, Krankheit, Vernichtung, Reif, Hagel, Schnee, Fieber, Kälte, Erstarrung, Dürre, Tod, Schwert, Gefangenschaft und alle Plagen und Leiden. Und in diesem

1. vgl. BOUSSET, *Der Antichrist* 1895, 129ff. 2. Deshalb τὸ τέταρτον 6, 8 und τὸ τρίτον 8, 7. 9, 15. 18, aber auch τὸ ἐλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης 6, 6, das also trotz S. REINACH, *La mévente des vins sous le haut-empire romain*, RA 1901, III, 39, 350ff., HARNACK, *ThLZ* 1902, 591f., JÜLICHER, *Einleitung* 1894. <sup>5</sup> <sup>6</sup> 1906. 243, BOUSSET, *Offenbarung* <sup>6</sup> 135. 286, PORTER, *The Message of the Apocalyptic Writers* 190 nicht zeitgeschichtlich zu erklären ist. Im übrigen komme ich auf die Stelle später noch einmal zurück und verweise hier nur auf meinen Aufsatz: *Die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis*, Festgabe für KAFTAN 1920, 40f.

Geschlecht werden die Kinder ihre Eltern und ihre alten Leute schelten wegen der Sünde und wegen der Ungerechtigkeit und wegen des Geredes ihres Mundes und wegen der großen Bosheiten, die sie verüben, und weil sie den Bund verlassen, den Gott zwischen ihnen und sich geschlossen hat. Denn sie alle haben böse gehandelt, und jeder Mund redet Sünde, und all ihr Werk ist Unreinheit und Abscheulichkeit, und alle ihre Wege sind Befleckung, Unreinheit und Verderben (23, 13. 16f.). Aber daß diese Erwartung schon im alten Testament nachweisbar sei, haben erst GUNKEL<sup>1</sup> und GRESSMANN<sup>2</sup> behauptet — letzterer allerdings, ohne in seinen späteren Veröffentlichungen darauf zurückzukommen. Dabei berücksichtigten sie noch nicht einmal die MEINHOLDSche<sup>3</sup> Erklärung von Am. 4, 6ff. als einer Ankündigung künftiger Plagen; die Theorie GUTHES<sup>4</sup>, daß wenigstens ein Sammler das Stück von den zukünftigen Strafen Jahwes für den vorher geschilderten Frevel Israels verstand, konnte ihnen ja noch nicht bekannt sein. Freilich nötig ist diese Erklärung wohl nicht; man kann das **וְגַם אֲנִי נִתְחִי לָכֶם נִקְיוֹן שְׁנִים בְּכָל עָרֵיכֶם** usw. wohl auch mit MARTI<sup>5</sup> umschreiben: ihr habt ja allen Grund, diesen Kultus zu lieben (wie es V. 5 hieß); Jahwe hat ja auch sein Wohlgefallen und seine Zufriedenheit kundgetan mit allerlei — Heimsuchungen und Plagen. Aber auch so meinten GUNKEL und der frühere GRESSMANN, daß hier eine eschatologische Theorie im Hintergrunde stünde, und der letztere<sup>6</sup> führte zum Beweis dafür zunächst an, daß die einzelnen Plagen nicht chronologisch fixiert und individuell ausgemalt seien. „Amos erzählt nicht, wie vor zehn Jahren einmal eine furchtbare Pest stattfand, die in dieser Stadt über ein Drittel der Menschen dahinraffte, wie ein Jahr darauf der Krieg mit den Aramäern so unglücklich verlief, daß Tausende von Jünglingen getötet wurden, wie vor vier Jahren ein entsetzliches Erdbeben erfolgte, durch das einige bekannte Städte zerstört wurden gleich der Katastrophe von Sodom und Gomorrha. Im Gegenteil, es wird so dargestellt, als ob die Plagen Schlag auf Schlag sich aneinanderreihen, nur eine kurze Zeit dazwischen, damit die Israeliten Zeit fänden zur Buße. . . . Alles ist farblos, verallgemeinert und typisch, ohne Rücksichtnahme auf konkrete Einzelheiten . . . man versteht überdies nicht, wie Amos selbst die vielen Plagen als Vorläufer einer größeren Katastrophe betrachtet haben kann, wenn beide nicht schon vorher durch eine Theorie miteinander verbunden waren. Heuschrecken, Dürre, Hungersnot, Krieg, Pest und Erdbeben mochten selten sein, aber wenn sie vorkamen, waren sie doch nicht so außergewöhnlich, daß man auf die Idee verfallen konnte, das Ende der Welt oder der Tag Jahwes sei da. Und selbst dann, wenn sie in kürzeren Abständen einander ablösten, mochte man das Unglück für groß und den Zorn Jahwes für gewaltig halten, aber daß die Gottheit nun obendrein noch gänzliche Vernichtung beschließen werde, ist kein Gedanke des Glaubens, sondern Ausfluß einer feststehenden Theorie.“ Und doch wäre das vielleicht noch nicht beweisend, wenn nicht 7, 1ff. tatsächlich Plagen vor dem Ende angekündigt würden. Allerdings meinte GUTHE, die beiden ersten Visionen

1. Verständnis 54. 2. Ursprung 168ff. 3. Studien zur israelitischen Religionsgeschichte I, 1, 1903, 38. 4. Schrift<sup>4</sup> II, 37. 5. Das Dodekapropheten 180. 6. Ursprung 169f.



gehörten in eine frühere Zeit, aber GRESSMANN<sup>1</sup> hatte wohl recht, wenn er hier eine große, künstlerische Schöpfung fand — wenngleich auch er dann hinzusetzte: „die beiden Gesichte beziehen sich auf Vergangenes.“ Und ebenso ist es charakteristisch, daß auch Jes. 9, 7ff. und 5, 25ff. — die Stücke gehörten gewiß ursprünglich zusammen — Heimsuchungen des Volkes (9, 7 ist nach GUTHE zu lesen: die Pest hatte der Herr wider Jakob gesandt, und die Seuche hatte Israel überfallen) als Vorzeichen des Endes betrachtet werden, während der von GRESSMANN<sup>2</sup> hervorgehobene Umstand, daß „bei Jeremia und Ezechiel in sehr vielen Fällen drei oder vier Plagen zwar nicht zeitlich aneinandergereiht, aber doch auf das engste miteinander verbunden werden“ — GUNKEL wies besonders auf Ez. 14, 13ff. sowie die Flüche *lev.* 26 hin —, nichts für eine entsprechende eschatologische Theorie besagt. Wohl aber liegt, wie GUNKEL und GRESSMANN gesehen haben, ein ähnliches Schema der Erzählung von den ägyptischen Plagen *ex.* 7, 8 ff. zugrunde. Allerdings bringen die drei Quellen des Exodus immer nur einige; indes auch so ist die Verhärtung Pharaos „psychologisch ein völliges Rätsel“<sup>3</sup>. „Die Wunder beim Auszug sind aus anderem Zusammenhang hierher übertragen worden“, aus dem zugleich die Plagen vor dem Ende stammen könnten; war dieser Zusammenhang vielleicht außerhalb Israels zu suchen?

WINCKLER<sup>4</sup>, ZIMMERN<sup>5</sup> und A. JEREMIAS<sup>6</sup> erinnerten zunächst an babylonische Fluchformeln, in denen Königen für den Fall, daß sie ihr Land nicht gut regieren, Unglück angekündigt wird. Ein solcher Fürst, heißt es da z. B., wird Elend erfahren, nicht wird sein Herz fröhlich werden, während seiner Herrschaft werden Schlacht und Kampf nicht aufhören. Unter solcher Regierung wird einer den andern fressen, werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen, die Länder werden insgesamt in Verwirrung geraten, der Mann wird die Frau verlassen und die Frau wird den Mann verlassen, die Mutter wird der Tochter das Tor verriegeln. Aber das ist doch offenbar ganz etwas anderes. Andererseits die von JASTROW<sup>7</sup>, ZIMMERN<sup>8</sup> und JEREMIAS verglichene Stelle aus dem Ira-Mythus: das Meerland soll das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, Assyrien Assyrien . . . ein Land das andere, ein Haus das andere, ein Mensch den andern, ein Bruder den andern nicht verschonen, sondern sollen einander totschiagen. Aber danach soll der Akkader aufkommen und soll sie alle niederstrecken und sie insgesamt niederwerfen — ist doch wohl in ihrem Sinn noch zu unsicher, als daß sie zur Erklärung der jüdischen Anschauung verwendet werden dürfte<sup>9</sup>. So verwiesen GUNKEL und GRESSMANN nur auf zwei Rezensionen des babylonischen Sintflutberichts, nach denen dieser wohl erst andere Heimsuchungen vorangingen; aber da von solchen in den israelitischen Sintfluterzählungen keine Rede ist<sup>10</sup>, muß

1. Schriften des Alten Testaments<sup>2</sup> II, 1, 1921, 353. 2. Ursprung 171. 3. ebd. 172. 4. Geschichte Israels I, 1895, 123f. 5. Keilinschriften<sup>3</sup> 392f. 6. Babylonisches 97, *Ages of the World (Babylonian)*, ERE I, 187. 7. *The Religion of Babylonia and Assyria* 1898, 531ff. 8. Keilinschriften<sup>3</sup> 587. 9. vgl. GRESSMANN, Ursprung 266: „leider läßt sich bei dem mangelhaften Verständnis dieses Mythos bis jetzt nichts Näheres darüber aussagen, wie diese Worte im einzelnen gemeint sind.“ 10. Von den angeblichen Spuren, die JENSEN, Gilgameschepos entdeckt haben wollte, braucht wohl nicht erst die Rede zu sein.

es wohl auch danach noch als zweifelhaft angesehen werden, ob die Erwartung von Plagen vor dem Ende aus dieser Quelle stammt. Oder weist darauf vielleicht der Umstand hin, daß Amos 7, 4, wenigstens nach der Wiederherstellung des Textes durch GRESSMANN, eine Röhre für die Fülle des Feuers sah, daß es fresse die große Tehom und sie leer fresse, und daß eine solche Röhre, die den Blitz Hadads darstellt, bei den Ausgrabungen des Anu-Hadad-Tempels in Assur gefunden worden ist<sup>1</sup>?

Jedenfalls können iranische Vorstellungen, die BÖKLEN<sup>2</sup>, ohne deshalb sofort an Abhängigkeit von ihnen zu denken, verglich, erst später auf Israel eingewirkt haben, ja auch da fragt es sich zunächst, wann die betreffenden Anschauungen entstanden sind. Wenn nämlich Plutarch, *de Is.* 47 sagt: ἔπειτα δὲ χρόνος εἰμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, so wird Theopomp erst nachher zitiert und für die andersartige Anschauung, ἀνὰ μέρος τριχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τριχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δ' ἀπολείσθαι τὸν Ἄϊδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι μήτε τροφῆς δεομένους μήτε κτεῖν ποιούντας. Im 4. vorchristlichen Jahrhundert scheint man also von einer besonderen Steigerung der Sünde und des Übels vor dem Ende nichts gewußt zu haben; diese Erwartung ist erst für das 1. nachchristliche Jahrhundert bezeugt. Denn der Bâhman-Yašt (2, 30. 54. 3, 4, SBE V, 203. 211. 216), auf den BÖKLEN weiter verwies, ist nicht früher, sondern sehr viel später und die Apokalypse des Hystaspes, die nach Lactanz (*inst.* VII, 18, 2f.) die *iniquitas saeculi huius extremi* schilderte, war darin vielleicht von jüdisch-christlichen Anschauungen abhängig. SÖDERBLOM<sup>3</sup> könnte also trotz BÖKLEN<sup>4</sup> und BOUSSER<sup>5</sup> recht damit haben, daß die entsprechende Richtung der persischen Apokalyptik erst später entstanden sind; denn wenn die Gāthās „ein tiefes Gefühl von der Verderbnis der Welt und eine ernste, gewaltige und lebendige Furcht vor dem hereinbrechenden Gericht“ zeigen, so ist das einmal noch etwas anderes und erklärt sich dann aus ihrem besondern Zweck<sup>6</sup>. Nur auf die späteren jüdischen oder christlichen Anschauungen könnte der Parsismus, wie wir ihn aus Plutarch kennenlernen, auch hier eingewirkt haben; aber das λιμοὶ καὶ λοιμοί, das wir in der eschatologischen Rede Jesu Lk. 21, 11 und auch sonst vielfach lesen, braucht natürlich noch nicht deshalb auf ihn zurückgeführt zu werden, weil Plutarch an der angeführten Stelle dieses doch nur im Griechischen mögliche Wortspiel macht und weil der besondere Zug, daß der böse Geist sich durch die von ihm herbeigeführte Hungerplage selbst vernichten oder schädigen soll, in der späteren Antichristsage entfernte Analogien hat. Ob freilich in den hierher gehörigen Partien der Offenbarung Johannis nicht doch manches auf den Parsismus zurückgeht, untersuchen wir besser erst später; daß die Ankündigung 8, 10f., der dritte Teil der Flüsse würde zu Wermut werden, nicht aus der Erwartung des an dieser Stelle allerdings auf ältere Quellen

1. vgl. GRESSMANN, Schriften des Alten Testaments<sup>2</sup> II, 1, 352f. 2. Verwandtschaft 87ff. 3. *Vie future* 253ff. 278. 303. 4. vgl. auch Verwandtschaft 145, 2. 5. Religion<sup>2</sup> 550f. 6. vgl. auch JACKSON, Grundriß II, 668ff., sowie meine Nachrichten 167f.

zurückgehenden Dinkart (IX, 15, 2, SBE XXXVII, 198) oder des Bâhman Yašt 3, 57 (LEHMANN-HAAS, Textbuch zur Religionsgeschichte <sup>2</sup> 170f.) stammt, die Schlange Azi Dahâka würde ein Drittel der Menschen verschlingen, ergibt sich ja schon aus dem oben (S. 136) Bemerkten — geschweige denn daß etwa auch die ähnlichen Stellen, in denen die Wirkung einer Plage eingeschränkt wird, mit der Antwort zusammenhinge, die Vd. 18, 62ff. Ahurō Mazdâ auf die Frage Zarathuštrōs: wer kränkt dich mit der größten Kränkung? gibt: die Hure wahrlich, o ašagläubiger Zarathuštrō, die den Samen durcheinandermengt der Gemeinder und der Nichtgemeinder; ein Drittel der im Flußbett fließenden Wasser hindert sie an ihrem Lauf dadurch, daß sie sie mit ihrem Blick trifft, o Zarathuštrō; einem Drittel der emporsproßenden schönen gelbgrünen Pflanzen nimmt sie das Wachstum dadurch, daß sie sie mit ihrem Blick trifft, o Zarathuštrō; einem Drittel der heiligen Armatiš nimmt sie die Farben weg dadurch, daß sie sie mit ihrem Blick trifft, o Zarathuštrō; einem Drittel der ašagläubischen Männer, bei denen die guten Gedanken, die guten Worte, die guten Taten überwiegen, nimmt sie Kraft und Sieg und den Besitz des höchsten Anrechts dadurch, daß sie ihnen in den Weg tritt, o Zarathuštrō.

b) Ein zweites Zeichen, das im neuen Testament vor dem Ende erwartet wird und mit den bisher besprochenen eng zusammenhängt, ist ein Angriff feindlicher Mächte; denn darauf bezieht sich zunächst der Greuel der Verwüstung in der eschatologischen Rede Jesu Mk. 13, 14 und Mt. 24, 15, von dem wie von einer Person geredet wird. Weiterhin denkt der Verfasser des zweiten Thessalonikerbriefes, wer er auch sein mag, 2, 3ff. bei dem Menschen der Sünde, den er zugleich den Widersacher nennt, vielleicht an einen solchen äußeren Feind; namentlich aber erwartet ihn wieder die Apokalypse, teils in der Gestalt verschiedener Tiere (11, 7. 12, 3. 13, 1f. 11. 17, 3), teils (20, 8) in der von Gog und Magog.

Sehen wir von diesen besonderen Formen der Erwartung zunächst ab, so findet sie sich auch schon im Judentum (Sib. III, 663ff., aeth. Hen. 56. 90, 16, ass. Mos. 8, 1ff., ap. Bar. 40, 1, IV. Esra 5, 6. 13, 33ff.). Dagegen im alten Testament wird nur das Gericht selbst als ein Angriff feindlicher Mächte geschildert, aber in einer Weise, die allerdings, wie wieder GRESSMANN<sup>1</sup> gezeigt hat, auf ein fremdes Vorbild zurückgeht.

So sagt Jeremias im Namen Jahwes 1, 15: ja, nun berufe ich alle nördlichen Reiche, 5, 15: fürwahr, ich lasse über euch kommen ein uraltes Volk — und endlich 6, 22: schon kommt ein Volk vom Norden her, und eine große Nation erhebt sich vom äußersten Winkel der Erde — alles Aussagen, die auf die Babylonier eigentlich nicht passen. Und auffälliger sind noch gewisse Stellen in dem Doppelkapitel Ez. 38f. über Gog — die Worte אֲרָץ הַמִּצְרַיִם 38, 1 sind vielleicht erst auf Grund von gen. 10, 2 hinzugesetzt worden<sup>2</sup>. So heißt Israel V. 8 ein Volk, das auf dem Nabel der Erde wohnt; aber wenn der Ausdruck auch sonst im alten Testament vorkommt (nämlich Jud. 9, 37 für eine Örtlichkeit bei Sichem), so dürfte doch GRESSMANN<sup>3</sup> mit seinem

1. Ursprung 174ff. 2. vgl. H. SCHMIDT, Schriften des Alten Testaments II, 2, 1914, 445, 1, ROTHSTEIN, Schrift <sup>4</sup> I, 978. 3. Ursprung 183f.



Urteil recht haben: „eine solche Idee konnte sich wohl in den großen Monarchien des Altertums ausbilden, in dem winzigen Israel ist sie als autochthon nicht zu verstehen.“ Und er fuhr fort: „dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man bedenkt, wie wenig Israel in die 38, 20 geschilderte Katastrophe hineinpaßt: wahrlich, an jenem Tage soll ein großes Erdbeben über das Land Israel kommen, und vor mir sollen beben die Fische des Meeres und die Vögel unter dem Himmel und das Getier des Feldes und alles Gewürm, das auf dem Erdboden kriecht, und alle Menschen, die auf der Erdoberfläche sind; und niedergeworfen werden sollen die Berge und einstürzen die Felssteige und alle Mauern zu Boden fallen. Wenn so die gesamte Natur und Kreatur vernichtet wird, muß allerdings Gog zugrunde gehen, aber mit Gog auch Israel. Die Rettung Israels ist bei einer so beschriebenen Katastrophe schlechterdings unvorstellbar.“ Ferner ist die Weissagung an ganz bestimmte, mit Namen genannte Orte gebunden, die uns ebenso unbekannt sind, wie der letzte Feind selbst<sup>1</sup>; man wird also hier in der Tat, wie auch BOUSSET<sup>2</sup> tat, eine fremde Tradition benutzt finden müssen. Ebenso mag eine solche Sach. 14, 1ff. und Joel 2, 20 zugrunde liegen<sup>3</sup>, doch sind wir außerstande, sie irgendwo nachzuweisen.

Dagegen können wir die Erscheinung des Teufels, wie sie ap. 12 und dann noch einmal 20, 3. 7f. erwartet wird und auch der Beziehung, die II. Th. 2, 9 zwischen ihm und dem Menschen der Sünde hergestellt wird, zugrunde liegt, die auch schon die Sibyllinen (III, 63) ankündigen, in der Tat auf den Parsismus zurückführen. Bund. 30, 30 (LEHMANN-HAAS, Textbuch<sup>2</sup> 172) wird nämlich ebenfalls der Sturz des bösen Geistes angekündigt, außerdem aber hat ein solcher nach 3, 10ff. (SBE V, 17) schon früher stattgefunden. Und nur daraus erklärt sich wohl, wie nicht nur STAVE<sup>4</sup>, BOUSSET<sup>5</sup> und CHEYNE<sup>6</sup>, sondern auch SÖDERBLOM<sup>7</sup> annahmen, jene entsprechende Erwartung der Apokalypse wie schon der späten Stelle Jes. 24, 22. Denn, wie letzterer sagte: *il est incontestable, que les doctrines de la captivité du diable, l'ancien serpent, suivie de la courte période de liberté et celle de l'Antichrist, ne peuvent être reconnues comme un développement direct de l'expérience qu'avaient eue les prophètes de la ruine morale et de la misère de la vie, ruine et misère qui réclamaient l'intervention de Jahvéh.* Ja, auch im einzelnen erinnert, wie gleich hier bemerkt werden mag, die Beschreibung des Drachen an jenes Vorbild, wenngleich seine Fesselung auf tausend Jahre etwas anderes ist als die Bâhman Yašt 3, 55 angekündigte. Auch wenn es Bund. 3, 10ff. heißt: *afterwards, the evil spirit, with the confederate demons, went towards the luminaries, and he saw the sky; and he led them up, fraught with malicious intentions. He stood upon one third of the inside of the sky, and he sprang, like a snake, out of the sky down to the earth. In the month Fravardîn and the day Âûharmazd he rushed in at noon, and thereby the sky was as shattered and frightened by him, as a sheep by a wolf —*

1. Vermutungen darüber siehe zuletzt bei ROTHSTEIN, Schrift<sup>4</sup> I, 978. 2. Religion<sup>2</sup> 251.  
3. vgl. dazu auch STOCKS, Der „Nördliche“ und die Komposition des Buches Joel, NKIZ 1908, 725ff., während BUDDE, „Der von Norden“ in Joel 2, 20, OLZ 1919, 1ff. unter diesem den Nordwind verstand. 4. Einfluß 176. 5. Offenbarung<sup>6</sup> 436. 6. Bible Problems 209ff. 7. Vie future 303.

so kann man damit nur von Ferne *ap.* 12, 4: und sein (des Drachen) Schweif fegte ein Drittel der Sterne des Himmels weg und warf sie auf die Erde — und schon Dan. 8, 10: (das kleine Horn) stürzte etliche von dem Heere des Himmels und von den Sternen zu Boden und trat sie mit Füßen — vergleichen. Aber der Sturz des Drachen wird doch *ap.* 12, 9. 13. 20, 3. 10 ganz ähnlich wie die Verbannung des bösen Geistes in die Finsternis Bund. 1, 22. 3, 26. 30, 30 (SBE V, 8f. 19, LEHMANN-HAAS, Textbuch<sup>2</sup> 172) beschrieben; ja, man kann damit wohl auch die Stelle Lk. 10, 18: ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen, zusammenstellen. Dagegen möchte ich es trotz BÖKLEN<sup>1</sup> und BOUSSET<sup>2</sup> nicht miteinander vergleichen, daß nach Bund. 30, 30 Ahurō Mazdā den Angrō Mainyuš durch eine Zauberformel besiegen und nach II. Th. 2, 8 Christus den Gesetzlosen, der ja ein Emissär des Teufels ist, mit dem Hauch seines Mundes hinwegraffen wird<sup>3</sup>; denn dieser letztere Ausdruck stammt vielmehr aus Jes. 11, 4 und braucht hier nicht erst aus einer anderen Religion erklärt zu werden. Auch die Antichristlegende ist nicht einfach mit BOUSSET als „Niederschlag iranischer Eschatologie“ zu bezeichnen; der Antichrist ist, wie wir später sehen werden, etwas anderes als „eine Anthropomorphisierung des Teufels“; aber allerdings hat der Parsismus auf diese Form der Erwartung eines letzten Angriffs der feindlichen Mächte eingewirkt<sup>4</sup>.

c) Eine dritte Gruppe von Vorzeichen des Endes besteht in Naturerscheinungen. In jenen Tagen, nach jener Drangsal, heißt es in der eschatologischen Rede Jesu (Mk. 13, 24f. und Par.), wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird seinen Schein nicht geben und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Gewalten in den Himmeln werden erbeben. Und ähnlich in der Apokalypse (6, 12f.): und ich sahe, da es (das Lamm) das sechste Siegel öffnete, da geschah ein großes Erdbeben und die Sonne ward schwarz wie ein härterer Trauersack und der ganze Mond ward wie Blut und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, wie ein Feigenbaum seine Früchte fallen läßt, wenn ihn ein starker Wind schüttelt (vgl. auch 8, 10. 9, 1). Auch im Judentum findet sich diese Erwartung schon (Sib. III, 801f., aeth. Hen. 80, 4ff. 102, 2, IV. Esr. 5, 4f.); doch wird stellenweise, so namentlich *ass. Mos.* 10, 4ff., vielmehr die Erscheinung Gottes selbst so beschrieben. Und so ist es im alten Testament; sofern aber aus dieser Anschauung, zugleich mit dem Glauben an solche Vorzeichen überhaupt, die jüdisch-christliche Vorstellung von, dem Ende vorangehenden, Naturerscheinungen entstanden ist, müssen wir jene doch auf ihren etwaigen Ursprung in andern Religionen untersuchen.

Es sind wieder GUNKEL<sup>5</sup> und GRESSMANN<sup>6</sup>, die einen solchen behaupteten und in der Tat zunächst zeigten, daß die Propheten den Tag Jahwes mit Farben schilderten, die zu ihrer tatsächlichen Auffassung desselben nicht paßten. So sagt z. B. Jesaja 2, 12ff.: ein Tag Jahwes der Heerscharen kommt über

1. Verwandtschaft 129f. 2. Religion<sup>2</sup> 589. 3. Auch gegen BRÜCKNER, Gottheiland 40. 4. vgl. auch LUEKEN, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> II, 26. Dagegen liegen die von W. BAUER, Handkommentar<sup>3</sup> IV, 1908, 492 verglichenen Anschauungen ferner. 5. Verständnis 21ff., auch Kultur der Gegenwart I, VII, 68. 6. Ursprung 14ff., vgl. auch ALBERT, Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung 52ff.

alles Stolze und über alles Ragende, über alle Zedern des Libanon und über alle Eichen Basans, über alle hohen Berge und über alle ragenden Hügel, über jeden hohen Turm und über jede steile Mauer, über alle Tarsisschiffe und über alle kostbaren Schaustücke. Wenn GUTHE<sup>1</sup> zu dem Ausdruck Tarsisschiff bemerkte: er „ist hier bildlich gemeint und bezeichnet ebenso wie die übrigen alle die Personen und Dinge, auf die man damals in Jerusalem stolz war“, so war das ursprünglich gewiß nicht der Fall, und auch H. SCHMIDTS<sup>2</sup> Erklärung, der Prophet habe in seiner Jugend ein Erdbeben erlebt und sich danach den Tag Jahwes ausgemalt, genügt nicht. Aber deutlicher noch ist Zeph. 1, 2f.: zusammenraffen, fortschaffen will ich alles vom Erdboden hinweg — ist der Spruch Jahwes; fortschaffen will ich Menschen und Vieh, fortschaffen die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer; denn wenn diese Worte auch, wie ROTHSTEIN<sup>3</sup> wollte, erst später hinzugesetzt sein sollten, so bleiben sie doch auffällig. „Alles wird verständlich“, sagte GRESSMANN<sup>4</sup>, „sobald man sich zu der Lösung entschließt, der Prophet habe ältere Weissagungen vor sich gehabt, die ursprünglich von einer Naturkatastrophe handelten und die von dem Propheten erst künstlich umgedeutet werden mußten.“ Und weiter<sup>5</sup>: „gewiß ist eine Vergrößerung realer Ereignisse ins Riesenhafte und Phantastische denkbar, aber eine Projizierung ins Kosmologische wird damit nicht erklärt. . . . Theorien über das Weltende können nur dort entstehen, wo man die Entfesselung der Elemente, die alles zerschmetternde Gewalt der Naturkräfte in ganz anderer Weise beobachten kann als bei uns . . . In Palästina aber fehlen und haben, soweit wir aus historischer Zeit wissen, tiefwühlende Naturerschütterungen (abgesehen von Erdbeben) vollständig gefehlt.“ So wird die Erwartung solcher in der Tat aus der Fremde stammen — „auch wenn wir“, so sagte GUNKEL<sup>6</sup>, „einstweilen das Volk, das diese Vorstellungen erzeugt hat, nicht zu nennen vermögen.“ Denn wenn der Assyrier Jes. 37, 26 gefragt wird: hörst du wohl? Von längst her habe ich es bereitet, von den Tagen der Vorzeit her habe ich es geplant, jetzt habe ich es kommen lassen — so ist dazu wohl mit B. DUHM<sup>7</sup> zu bemerken: „der Jesaja des Dichters geht von der unwillkürlichen Voraussetzung aus, daß der Assyrier sich auf alttestamentliche Theologie verstehe und Jes. 22, 11 gelesen habe.“ Nur jener Glaube an Vorzeichen überhaupt, der später aus den Erscheinungsformen Jahwes Vorzeichen des Endes werden ließ, wird allerdings babylonischen Ursprungs sein<sup>8</sup>; aber die besondere, hier in Rede stehende Erwartung ist damit noch nicht belegt.

Auch wenn BÖKLEN<sup>9</sup> anmerkte: „nach Bâhman Yašt 2, 31 wird die Sonne mehr und mehr unsichtbar, bekommt Flecken, Jahre, Monate, Tage werden kürzer; auch nach 3, 4 wird die bevorstehende Ankunft der Feinde mit den roten Waffen durch Veränderungen der Sonne und des Mondes angezeigt“, so sind diese Stellen zu spät, um ohne weiteres zur Erklärung herangezogen zu werden. Andererseits Yt. 13, 58 (nicht 57) heißt

1. Schrift <sup>4</sup> I, 593. 2. Schriften des Alten Testaments II, 2, 36. 3. Schrift <sup>4</sup> II, 78. 4. Ursprung 50. 5. ebd. 159f. 6. Verständnis 23. 7. Das Buch Jesaja <sup>3</sup> 248. 8. vgl. ZIMMERN, Keilinschriften <sup>3</sup> 393. 9. Verwandtschaft 90.



es nur, daß Sonne, Mond und Sterne sich in ihrer Bahn bewegen werden, um den Wendepunkt zu erreichen, den der guten Neugestaltung (am Ende der Dinge), ähnlich wie Hen.72 Uriel dem Seher zeigt, wie es sich mit allen Jahren der Welt und bis in Ewigkeit verhält, bis die neue, ewig dauernde Schöpfung geschaffen wird; aber daß die Himmelskörper vorher in Unordnung kommen würden, liegt nicht darin.

d) Zu den Vorzeichen des Endes kann man endlich noch die Erscheinung von einem oder mehreren Vorläufern des Messias rechnen, wie sie auch an verschiedenen Stellen des neuen Testaments erwartet wird. Jesus stimmt der Anschauung der Schriftgelehrten zu, daß erst Elias kommen müßte, und sieht ihn in Johannes (Mk. 9, 11., Mt. 17, 10ff., 11, 14), und in der Offenbarung (11, 3ff.) gelten er und Mose — denn sie sind ja nach der Beschreibung V. 3. 5f. unter den beiden Zeugen zu verstehen — als Vorläufer des Messias, die von dem Tier getötet, drei und einen halben Tag unbegraben in Jerusalem liegen, dann aber gen Himmel fahren sollen. Mit Bezug auf Elias findet sich jene Erwartung auch schon im Judentum (Sir. 48, 10f) und (wenngleich erst in einem späteren Zusatz) im alten Testament (Mal. 3, 23f.); denn wenn hier keine Erscheinung des Messias, sondern der Tag Jahwes erwartet wird, so macht das keinen Unterschied. Es ist auch leicht zu erklären, wie jene Anschauung entstand, oder vielmehr: sie wird vom Esrapropheten selbst erklärt, wenn er (6, 26) im allgemeinen sagt: da erscheinen die Männer, die einst weggerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt. Man braucht also wohl nicht daran zu erinnern, daß unter den Helfern des persischen Messias ein nicht gestorbener, sondern nur dem Leben entrückter Held namens Artavasdas<sup>1</sup> erscheint, bei dem es sich ja auch nicht um einen Vorläufer handelt. Und noch weniger darf man diesen im Juden- und Christentum mit BOUSSET<sup>2</sup> auf den persischen Messias zurückführen, mit dem er doch wenig zu tun hat. Auch die Schilderung der zwei Zeugen in der Apokalypse erklärt sich wohl aus dem Vorbild Jesu; denn daß sie der später noch zu untersuchenden apokalytischen Zahl zuliebe nicht drei, sondern drei und einen halben Tag unbeerdigt daliegen sollen, hat daran sein Analogon, daß sie nach 11, 3 drei und ein halb Jahre keinen Regen fallen lassen sollen und daß ihn nach Lk. 4, 25 und Jak. 5, 17 Elias wirklich solange zurückhielt, nicht, wie es I. Kön. 17, 10ff. hieß, drei Jahre lang. Daß sie nicht begraben werden sollten, wurde vielleicht von den beiden Priestern Ananias und Jesus (Jos., b. j. IV, 5, 2. 316) auf sie übertragen, während ihr Tod zugleich nach Analogie des gewaltsamen Endes des Messias ben Joseph oder ben Ephraim, den man schon im tannaitischen Zeitalter annahm, erwartet worden sein könnte. Im Targum Jeruschalmi zu Hoheslied 4, 5. 7, 4 werden diese beiden Messiasse auch nebeneinander genannt<sup>3</sup>; aber doch erklärt sich daraus wohl nicht, daß gerade zwei Zeugen erwartet werden, nicht auch Henoch oder bzw. und Jeremias, die doch (der letztere allerdings erst nach der späteren Tradition) ebenfalls lebend

1. vgl. JUSTI, Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra, PrJ 1897, 88, 259. 2. Religion<sup>2</sup> 584, 2. 3. vgl. in Kürze VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903, 193f., BOUSSET, Religion<sup>2</sup> 267. 300f., die aber mit diesen Vorläufern des Messias seine zunächst doch davon zu unterscheidenden Begleiter zusammenwarfen.

gen Himmel gefahren sein sollten. Das stammt wohl auch nicht aus der Annahme, an die in der Offenbarung (V 4) ausdrücklich erinnert wird, daß nämlich vor dem Herrn der Erde zwei Ölbäume und zwei Leuchter stünden, deren erstere wenigstens wir zuerst bei Sacharja (4, 3. 11ff.) finden, während hier, sei es auf Grund ungenauer Erinnerung, sei es einer anderen Tradition, die noch im Manichäismus nachwirken könnte<sup>1</sup>, außerdem von zwei Leuchtern die Rede ist. Denn wenngleich die beiden Ölbäume, die eigentlich, wie der eherne Leuchter auf der Burg von Athen<sup>2</sup>, den siebenarmigen Leuchter, neben dem sie bei Sacharja stehen, mit Öl speisen sollten, schon dort auf zwei Menschen, Josua und Serubbabel, gedeutet worden waren, so konnte doch kaum um dieser Tradition willen angenommen werden, daß gerade zwei Zeugen vor dem Ende erscheinen würden. Bousset<sup>3</sup> meinte sogar, daß „auch die beiden Gestalten, die Sacharja schaut, in einen weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang hineingehören“, und die Zeugen in der Apokalypse hatten vorher schon andere aus der Fremde hergeleitet.

Zwar GUNKEL sagte nur<sup>4</sup>: „es leuchtet noch eine ältere Auffassung hindurch, wonach das Tier gegen sie Krieg führt. Danach sind sie ursprünglich himmlische Krieger, göttliche Recken, die gegen das Tier mit den Waffen kämpfen, so wie nachher der Christus, der junge himmlische Held, auf weißem Roß gegen das Tier auszieht. . . Der schließlichen Besiegung des Drachen durch den jungen Sohn Gottes ist — so dürfen wir uns vielleicht den zugrunde liegenden Mythos vorstellen — ein Kampf mit zwei anderen Himmelshelden vorausgegangen, in dem diese besiegt worden sind. Als Analogie denke man daran, wie im Babylonischen Anu und Nudimmud vergeblich gegen Tiâmat gezogen sind, bis Marduk auftrat und sie besiegte.“ Da es sich nur um eine Analogie handeln soll, wird man nicht einwenden dürfen, daß an den beiden Zeugen der Apokalypse nichts an die beiden babylonischen Götter erinnert; aber auch die Begründung dieser religionsgeschichtlichen Erklärung ist nicht einleuchtend. Zunächst steht 19, 11ff. nichts davon, daß der Reiter auf weißem Roß, unter dem auch nicht mehr Christus verstanden wird, gegen die Tiere losziehen wird; ferner soll hier nur dieses gegen die Zeugen Krieg führen, nicht umgekehrt; das soll 12, 17 aber auch der Drache gegen die übrigen vom Samen des Weibes tun, unter dem wohl nur die christliche Gemeinde zu verstehen ist.

So verglichen BÖKLEN<sup>5</sup>, BOUSSET<sup>6</sup> und MOFFATT<sup>7</sup> vielmehr die persische Erwartung, daß dem Messias zwei Vorläufer vorangehen sollen (Bund. 30, 17. 32, 8). In der Tat kann diese Anschauung vorchristlich sein, aber da beide nicht zugleich, sondern der eine tausend, der andere zweitausend Jahre vor jenem erscheinen sollen und auch sonst den beiden Zeugen der Apokalypse kaum ähneln, wird man diese nur dann so erklären, wenn schlechterdings keine andere Möglichkeit übrig bleibt.

Nun hat aber BOUSSET<sup>8</sup> selbst neuerdings vielmehr an die Notiz des Šah-rastâni erinnert, nachdem Ormuzd und Ahriman mit den Bedingungen der

1. vgl. REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 4. 2. vgl. Paus., *descr. Gr.* I, 26, 7. 3. Offenbarung 6 319. 4. Verständnis 60; vgl. BOUSSET, Offenbarung 6 321. 5. Verwandtschaft 100f. 6. Offenbarung 6 318. 7. HJ 1903/04, 349f. 8. Hauptprobleme 141, 1.

Teilung der Herrschaft unter sich zu Ende gekommen, hätten sie sich zwei Gerechte als Zeugen genommen, denen sie ihre Schwerter übergeben und gesagt hätten; wer von uns den Vertrag verletzt, den sollt ihr töten mit diesem Schwert. Hier darf man doch wohl zweifeln, ob diese Tradition alt ist, und jedenfalls ist sie, wenn schon in ihr der Ausdruck Zeugen vorkommt, doch im übrigen der in der Offenbarung verarbeiteten wieder so ungleich, daß man diese auch aus ihr nicht wird ableiten dürfen.

Endlich BOLL<sup>1</sup> dachte versuchsweise an Cautes und Cautopates, die Fackelträger zur Seite des Mithra, indem er dazu noch bemerkte: „da hätte man denn in der Tat *δύο λυχνία*‘ und auf einigen Denkmälern auch zwei zugehörige Bäume (vgl. CUMONT, *Textes* I, 211).“ Daß die beiden Ölbäume und Leuchter in der Apokalypse, wie wir sahen, aus Sacharja stammen, würde nicht gegen diese Erklärung sprechen; denn ihre Identifikation mit den beiden Zeugen könnte ja durch deren besonderes Wesen nahegelegt worden sein; aber sind Cautes und Cautopates auch Zeugen? BOLL selbst sagte vielmehr: „was wissen wir schließlich von der Bedeutung von Cautes und Cautopates in der Mithraslegende, als daß sie sicherlich dem Gott beistanden und ‚seines Wesens waren‘?“

Ja vielleicht bedarf es gar keiner religionsgeschichtlichen Erklärung der beiden Zeugen. Wir werden später bei Gelegenheit der Besprechung der Erklärung Jesu sehen, daß man im Judentum zwei Begleiter des Messias erwartet haben muß, und dürfen das wohl schon jetzt damit erklären, daß der eine von ihnen zu seiner Rechten, der andere zu seiner Linken stehen sollte. Dann aber konnte man wohl auch leicht zwei Vorläufer des Messias annehmen — wenigstens dort, wo man sich nicht mit einem (Elias) begnügen wollte; die beiden Zeugen der Offenbarung erklären sich also möglicherweise ohne fremdes Vorbild — mit Ausnahme allerdings der apokalyptischen Zahl, auf die ich, wie gesagt, später zurückkomme.

2. Daß das Ende der Welt durch Feuer eintreten wird, setzt vielleicht schon der zweite Thessalonikerbrief voraus, wenn er 1, 8 Jesus in Feuerflammen (*ἐν πυρὶ φλογός*) erscheinen läßt — von 1. Kor. 3, 13. 15 rede ich absichtlich erst nachher. Dann gehört, um von dem Feuersee *ap.* 19, 20. 20, 10. 14f. 21, 8 wieder zunächst abzusehen, wohl V. 1 hierher: der erste Himmel und die erste Erde vergingen und das Meer ist nicht mehr; denn anderwärts wird das mit der Erwartung eines Weltbrandes begründet. Und vor allem lesen wir von einem derartigen Untergang der Welt II. Petr. 3, 7. 10ff.

Auch im Judentum findet sich diese Anschauung schon, besonders in den Sibyllinen, ja nach BOUSSER<sup>2</sup> bereits im alten Testament mindestens bei Zephania (1, 18. 3, 8). Da es sich zugleich um einen Weltbrand handelt, wird man wieder an eine aus der Fremde eingewanderte Vorstellung denken müssen; aber der Parsismus kann zu dieser Zeit noch nicht eingewirkt haben. Noch weniger war das seitens des Buddhismus, an den VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>3</sup> dachte, möglich; vollends die Stoa, an die seinerzeit B. BAUER<sup>4</sup> und neuerdings,

1. Offenbarung 98, 1. 2. Offenbarung <sup>6</sup> 448. 3. Einflüsse <sup>2</sup> 63ff. 4. Christus 58.



mit ganz anderen Gründen, DIETERICH<sup>1</sup> erinnerte, existierte damals überhaupt noch nicht und kam auch später nur zu ähnlichen Anschauungen<sup>2</sup>. Nun wissen wir aber durch Seneca (*nat. qu.* III, 29, 1), daß nach Berossos die Babylonier einen Weltuntergang durch Feuer erwarteten; sonst können wir freilich diese Anschauung bei ihnen nicht nachweisen und werden sie also erst wieder von den Persern ableiten müssen, die später ja auch direkt auf die Israeliten einwirken konnten. Und in der Tat läßt sich das nun an einer Reihe von Einzelheiten mit Sicherheit nachweisen.

Im Bundehesch heißt es nämlich 30, 19f. 31 (LEHMANN-HAAS, Textbuch<sup>2</sup> 172): die Metalle werden über die Erde fließen wie ein Strom. Dann werden alle Menschen durch das geschmolzene Metall gehen und werden geläutert werden. Dem, der gerecht ist, wird es sein, als ob er durch lauwarme Milch ginge, dem Schlechten aber, als ob er durch glühendes Metall ginge. Gôcihar verbrennt den Drachen in dem glühenden Metall, und ebenso werden aller Gestank und alle Befleckung, die in der Hölle waren, in diesem Metall verbrannt, und die Hölle wird durch und durch geläutert. Damit ist, wie BÖKLEN<sup>3</sup> zeigte, zunächst Dan. 7, 10f. zu vergleichen, wo sich beim Gericht ein Feuerstrom weit und breit von dem Throne Gottes aus ergießt und in ihm das Tier verbrannt wird — ähnlich wie in der Apokalypse 19, 20. 20, 10. 14f. 21, 8 Teufel, Tier und Lügenprophet im Feuersee<sup>4</sup>. Dann heißt es in den Psalmen Salomos 15, 4f. vom Frommen: des Feuers Flamme (φλόξ πυρός) und der Zorn über die Gottlosen wird ihn nicht erreichen, wenn er ausgeht über die Gottlosen vom Antlitze des Herrn, zu vernichten der Gottlosen ganzes Wesen. Und endlich gehört hierher I. Kor. 3, 12ff.: ob einer auf diesen Grund baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh — eines jeden Werk wird offenbar werden, jener Tag wird es offenbar machen, der offenbart sich mit Feuer, und was an der Arbeit eines jeden ist, wird eben das Feuer bewähren. Bleibt das Werk, das er aufgebaut hat, so wird er Lohn empfangen. Wird sein Werk verbrannt, so kommt er darum, er für seine Person kann nur wie durchs Feuer hindurch gerettet werden. Freilich erklärt man diesen letzteren Ausdruck manchmal sprichwörtlich — etwa wie das *prope ambustus evaserat* Liv. XXII, 35, 3 —, aber hier ist doch von einem wirklichen Feuer die Rede, dem eine läuternde Wirkung zugeschrieben wird<sup>5</sup> — ganz wie im Parsismus. Nur eine Reinigung aller kennt das Urchristentum nicht<sup>6</sup>; dazu war hier und im Judentum das Schuldbewußtsein zu stark. So wurde das Feuer für die Menschen vielfach zum Straffeuer; aber eben daß das geschah, weist wieder auf fremden Einfluß hin. Denn daß die Vorstellung lediglich den Grund gehabt haben sollte, daß im Tal Hinnom, wo das Gericht vollzogen werden sollte, der Molochdienst stattgefunden hatte, ist wenig wahr-

1. Nekyia<sup>2</sup> 200. 2. vgl. E. MEYER, Ursprung II, 301, 1. 3. Verwandtschaft 119f. 4. Allerdings läßt auch Lukian, *ver. hist.* II, 27. 29 die Verdammten durch Feuer gequält werden. 5. vgl. auch WEISS, Korintherbrief 83. 6. Wenn BOUSSET, *Religion*<sup>2</sup> 583, 1 sagte: „auch SÖDERBLOM (243) hält es für möglich, daß nach den Gathas im Feuergericht nur die Frommen gerettet werden, während die Bösen darin umkommen“ — so hat er ihn mißverstanden. S. sagte vielmehr: *pourtant il ne me semble pas qu'il soit prouvé que la résurrection et la purification de tous ne fussent pas déjà connues du temps des Gâthas.*

scheinlich, sie braucht aber auch nicht aus der ägyptischen Religion abgeleitet zu werden<sup>1</sup> — in Babylonien läßt sich dergleichen überhaupt nicht nachweisen<sup>2</sup> —, sondern stammt aus dem Parsismus.

Denn eben dahin weist 3. die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wie wir sie wieder in den verschiedensten Schriften des neuen Testaments finden. Auf sie bezieht sich wohl schon der zunächst allerdings aus der Stoa stammende<sup>3</sup> Ausdruck *παλιγγενεσία*, der uns Mt. 19, 28 begegnet; desgleichen die Stelle Röm. 8, 19: das sehnstichtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Ausdrücklich spricht von einem neuen Himmel und einer neuen Erde wieder die Offenbarung (21, 1) und ebenso der zweite Petrusbrief (3, 13). Auch im Judentum und ebenso im alten Testament finden wir die Erwartung bereits, zuerst Jes. 65, 17. 66, 22. Und doch ließe sie sich an sich leicht aus dem für die Gegenwart geltenden Pessimismus erklären, aber mehrere Einzelheiten zeigen, wie namentlich BÖKLEN<sup>4</sup> gesehen hat, auch hier, daß wenigstens nebenher persische Ideen eingewirkt haben.

Bei der rauen Gebirgsnatur Persiens war es begreiflich, daß man, wie wir aus Bund. 30, 33 und Plutarch, *de Is.* 47 ersehen, in der Endzeit eine ganz ebene Erde erwartete; damit wird es zusammenhängen, daß es Sach. 14, 10 heißt: das ganze Land von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem wird sich zur Ebene wandeln — und in den Sibyllinen (III, 777 ff.): alle Pfade des Gefildes und die rauen Hügel und die hohen Berge und die wilden Wellen des Meeres werden gangbar und schiffbar sein in jenen Tagen. Aber auch die Apokalypse geht vielleicht von dieser Voraussetzung aus, sonst könnte sie das neue Jerusalem nicht so, wie es 21, 16 geschieht, nämlich als einen Würfel von kolossalen Dimensionen schildern.

Wenn weiterhin der Vendidad (2, 40) wirklich eine Erleuchtung des Reiches Yimōs nicht durch Sonne, Mond und Sterne lehren sollte, müßten wir daraus wohl erklären, daß es Jes. 60, 19 heißt: nicht wird dir ferner die Sonne als Licht bei Tage dienen, noch wird dir bei Nacht der Glanz des Mondes leuchten, vielmehr wird dir Jahwe als immerwährendes Licht dienen und dein Gott zu seiner Verherrlichung — und *ap.* 21, 23. 25 (22, 5): die Stadt bedarf nicht Sonne noch Mond, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes hat sie erleuchtet, und das Lamm ist ihre Leuchte. Indes an der angeführten Stelle aus dem Vendidad antwortet auf die Frage: was sind denn das für Leuchten, die dort leuchten in dieser Burg, die Yimō erbaute? Ahurō Mazdā nur: es sind ewige und unvergängliche Leuchten. Einmal nur im Jahr sieht man untergehen und aufgehen Sterne und Mond und Sonne — ähnlich wie übrigens Vergil *Aen.* VI, 640 f. von den elysäischen Gefilden sagt:

*largior hic campos aether, et lumina vestis  
purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.*<sup>5</sup>

Die Mauer des himmlischen Jerusalems *ap.* 21, 17 könnte, wie wohl auch BOUSSET<sup>6</sup> meinte, ebenfalls aus dem Parsismus stammen; denn Bund. 3, 26

1. vgl. darüber LIEBLEIN, *Egyptian Religion* 1884, 84 f. 2. vgl. ZIMMERN, *Keilinschriften* <sup>3</sup> 643. 3. vgl. KNOPF, *Handbuch*, Ergänzungsband 58. 4. Verwandtschaft 131 ff. 5. vgl. auch MALTEN, *Elysion und Rhadamanthys*, *Arch. Jahrbuch* 1913, 46 ff. 6. Offenbarung <sup>3</sup> 448.

(SBE V, 19) heißt es nach der Schilderung der Niederlage des bösen Geistes: *and the rampart of the sky was formed so that the adversary should not be able to mingle with it.* Doch notwendig ist diese Annahme nicht; man konnte auch einfach voraussetzen, daß das himmlische Jerusalem natürlich auch eine Mauer haben müßte. Daß sie so lächerlich niedrig ist, erklärt sich gewiß daraus, daß hier eine andere Tradition als für die Berechnung der himmlischen Stadt benutzt wird.

Endlich der Strom, der *ap.* 22, 1f. vom Throne Gottes ausgeht, ist zwar, wie namentlich GUNKEL<sup>1</sup> zeigte, ursprünglich die Milchstraße und stammte also wohl aus der babylonischen Religion; ZIMMERN<sup>2</sup> und A. JEREMIAS<sup>3</sup> erinnerten auch für das Lebenswasser, aus dem der Strom besteht, und den Baum des Lebens, der an ihm steht (beide kommen ja schon Ez. 47, 1ff. vor), an das Brot und Wasser des Lebens, das im Babylonischen mehrfach eine Rolle spielt. Aber das entspricht doch nicht so genau, wie die persische Schilderung des Reiches Yimōs, auf die schon hingewiesen werden mußte. Denn auch von ihm gehen zwei große Ströme aus, von denen alle Fruchtbarkeit auf Erden stammt; dort stehen ferner allerlei Zauberbäume und darunter auch der Baum des Lebens, von dem es außerdem Bund. 18, 1 (vgl. 27, 4, SBE V, 65. 100) heißt: *it is necessary as a producer of the renovation of the universe, for they prepare its immortality therefrom.* Freilich stammen kann auch diese Vorstellung nicht aus Iran; denn dann hätte sie doch nicht schon auf die Paradiesgeschichte einwirken können. Aber in ihr finden sich, wie BOUSSET<sup>4</sup> richtig bemerkte, auch nur Spuren und kaum mehr verständliche Andeutungen; tritt die Anschauung später deutlicher hervor, so wird sie da neu eingewandert und kann jetzt sehr wohl aus dem Parsismus hergekommen sein. Denn er hat die jüdisch-christliche Eschatologie auch in ihrer Vorstellung von der Seligkeit beeinflußt, auf die sich meine letzten Ausführungen ja schon bezogen, von der aber ausführlicher erst im folgenden die Rede sein kann.

## b. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Ein Weiterleben des einzelnen Menschen, das diesen Namen verdiente, wird im neuen Testament in doppelter Weise angenommen. Einmal erwartet man eine Auferstehung am Ende der Tage, vielleicht — wenn nämlich zwei Akte dieses eschatologischen Dramas unterschieden werden — zu zwei verschiedenen Terminen; daneben ist aber auch schon von einem gleich nach dem Tode beginnenden Weiterleben die Rede. Im Gleichnis vom reichen Mann (Lk. 16, 22ff.), in dem Kreuzeswort: heute wirst du mit mir im Paradies sein (23, 43) und bei Paulus (II. Kor. 5, 1ff., Phil. 1, 23) handelt es sich dabei wohl nur um einen Zwischenzustand; dagegen nach dem Johannes-evangelium beginnt das ewige Leben gleich nach dem Tode, ja schon vorher.

Auch im Judentum begegnet uns diese Antinomie bereits: auf der einen Seite erwartet man eine Auferstehung am Ende der Tage, auf der andern ein

1. Verständnis 49f. 2. AR 1899, 165ff., Keilinschriften <sup>3</sup> 522ff. 3. Das Alte Testament <sup>3</sup> 83ff., Babylonisches 73ff. 4. Religion <sup>2</sup> 557. Vgl. übrigens auch Lukian, *ver. hist.* II, 13.



Weiterleben gleich nach dem Tode, sei es nun als vorläufiges oder endgültiges Menschenlos. Im alten Testament dagegen finden wir nur die Anfänge der ersten Anschauung, keine Spur von der zweiten<sup>1</sup>.

Nun wäre es gewiß zunächst möglich, die eine wie die andre, auch gerade in ihrem Auftreten zu verschiedenen Zeiten, aus einer Entwicklung des religiösen Denkens innerhalb des israelitischen und jüdischen Volkes selbst zu erklären. Der Individualismus, der schon bei den Propheten hervortrat, mußte ja ganz von selbst, zuerst in Verbindung mit der nationalen Zukunftshoffnung, dann aber auch unabhängig davon, den Glauben an ein Leben nach dem Tode hervortreiben<sup>2</sup>. Und doch bleibt es hier wie anderwärts auch möglich, diese Entwicklung zugleich auf fremde Einflüsse zurückzuführen.

Dabei verwies DELITZSCH<sup>3</sup> genauer auf Babylonien, wo er sogar die Vorstellung von zwei Abteilungen der Unterwelt, für die Frommen und die Gottlosen, nachweisen zu können glaubte. Aber wenn es am Schluß des Gilgamešepos heißt: wer den Tod durch Eisen starb, im Schlafgemach ruht er, trinkt reines Wasser; wessen Leichnam auf das Feld geworfen ward, dessen Totengeist hat in der Erde nicht Ruhe — oder wenn auf neuerdings bekannt gewordenen Tonkegeln als Belohnung für pietätvolle Behandlung der Grabstätte gewünscht wird: droben möge sein Name gut sein, drunten möge sein Schatten klares Wasser trinken — so wird hier zwischen Ruhelosigkeit und Ruhe in der Unterwelt unterschieden, nicht zwischen zwei Zuständen oder Behältern in dieser. Das reine und klare Wasser, das übrigens ebenso bei den Ägyptern und Griechen in der Unterwelt vorausgesetzt wird<sup>4</sup>, mag dabei immerhin der entsprechenden Schilderung dieser beim äthiopischen Henoch (22, 2. 9) und Lk. 16, 24 zugrunde liegen; aber sonst tragen die babylonischen Parallelen für unsere Frage nichts aus. Und noch weniger ist nach ZIMMERN<sup>5</sup> von einer Auferstehungslehre bis jetzt wenigstens in der babylonischen Literatur eine sichere Spur zu entdecken. „Eher könnte man“, so fuhr er fort, „aus der ausnahmsweisen Entrückung des Utnapištim zu einem göttlichen Leben am Schlusse der Sintflut oder aus Redeweisen, wie der des Gilgameš, der sich fürchtet, sich auch zur Ruhe legen zu müssen, um in aller Zukunft nicht mehr aufzustehen, den gegenteiligen Schluß zu ziehen geneigt sein, daß die Babylonier keine spätere Änderung des Todesschiedsals in der Unterwelt kannten. Auch die Bezeichnung für die Unterwelt ‚Land ohne Rückkehr‘, ‚Haus, dessen Betreten nicht wieder herausführt‘ und ähnliches, spricht nicht gerade für das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens.“

Wohl aber finden wir nun beide Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode im Parsismus; denn wenn man das für die hier in Betracht kommende Zeit vom Auferstehungsglauben hier und da bezweifelt hat, so folgt es doch aus dem von Diogenes Laertius (*de vit. philos.*, *prooem.* 6, 9) und Äneas von Gaza (*Theoph. ed.* BOISSONADE 72) erhaltenen Zeugnis Theopomps<sup>6</sup>. Auch

1. vgl. in Kürze BOUSSET, *Religion* <sup>2</sup> 334 ff. 2. vgl. besonders ALBERT, *Auferstehungshoffnung* 7 ff. 3. Babel und Bibel I, 38 ff. 4. vgl. DIETERICH, *Nekyia* <sup>2</sup> 95, auch DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ* II, 295, 4. 5. Keilinschriften <sup>3</sup> 638 f. 6. Über die Stelle Herodot III, 62 vgl. zuletzt meine *Nachrichten* 122 f.

wenn CHEYNE<sup>1</sup> gegen die Annahme eines Einflusses auf das Judentum an diesem Punkte einwendete, hier fehle doch zunächst der Glaube an ein Weiterleben gleich nach dem Tode, so ist das schon vorhin erklärt worden, und ebenso wenig schlägt dasjenige, was SÖDERBLOM<sup>2</sup> gegen dieselbe These geltend gemacht hat, wirklich durch.

Er wies zunächst darauf hin, daß der Auferstehungsglaube des Parsismus in einem Mythos über den Untergang und die Erneuerung der Welt wurzelt, der des jüdischen Volks in einem religiös-sittlichen Bedürfnis. Selbst wenn das erstere durchaus zuträfe, würde es doch nicht ausschließen, daß die Vorstellung von den Israeliten und Juden für ihre Zwecke übernommen wurde.

Aber, so lesen wir weiter, Jes. 26, 19 wird doch nur für die Toten Jahwes und Dan. 12, 2 für viele, die im Erdenstaube schlafen, eine Auferstehung erwartet, nicht, wie im Parsismus, für alle. Das ist richtig, erklärt sich aber eben aus dem besondern Interesse, das man in Israel an diesem Glauben nahm.

Endlich sagte SÖDERBLOM noch<sup>3</sup>: *si les Juifs ont subi une influence du mazdéisme, pourquoi ne lui auraient-ils pas emprunté du moins la félicité dans la magnifique demeure du soleil, dans les lumières infinies du Très-sage Seigneur, ce qu'ils auraient pu faire d'autant plus facilement que leur propre Yahwéh demeurerait au ciel parmi les lumières et qu'en effet, d'après une des nombreuses conceptions du judaïsme postérieur, il recevait les hommes pieux dans son ciel? Pourquoi partageraient-ils leur sombre et pauvre royaume des morts, le Scheôl, en deux parties, le sein d'Abraham et le lieu des tourments?* Einfach deshalb, weil sie sich zunächst — später ist es ja anders geworden — natürlich möglichst an ihre früheren Vorstellungen anschlossen, auch wenn sie zugleich von anderen abhängig gewesen sein sollten. Denn bewiesen ist das durch das Bisherige allerdings noch nicht, es folgt aber wieder aus einer Reihe von „freischwebenden Spezialitäten“.

Wie BOUSSET<sup>4</sup> nachgewiesen hat, nahm man in Persien an, daß die Seele nach dem Tode, von Engeln oder Dämonen begleitet, die verschiedenen Himmel durchwandere, ja schon vorher in der Ekstase besuchen könne<sup>5</sup>. Wenn wir bei den Griechen Ähnliches finden, so stammt das wohl aus derselben Quelle, wie denn Plato, bei dem es zuerst der Fall ist, sich selbst dafür auf einen Armenier Er beruft (*rep.* X, 13f. 614 Bff.), den (bei Proclus, *comm. in rem. publ. Plat.*, ed. KROLL II, 109f.) der Epikuräer Kolotes mit Zoroaster identifiziert und der Platoniker Kronios wenigstens zu seinem Schüler macht. „Ebenso ist es bedeutsam, daß der pseudoplatonische Dialog Axiochos (12. 371) als seinen Gewährsmann den Magier Gobryas, eine der häufig zitierten persischen Autoritäten nennt“<sup>6</sup>. Und auch im einzelnen hat wiederum BOUSSET gezeigt, daß jene orientalischen Anschauungen nicht etwa aus den griechischen abgeleitet werden können.

Er wird also ebenso weiterhin damit recht haben, daß sich die Vorstellung des Paulus II. Kor. 12, 2ff., er sei bis nach dem dritten Himmel,

1. Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil 1899, 257. 2. *Vie future* 316ff. 3. ebd. 151. 4. Die Himmelsreise der Seele, AR 1901, 155ff. 5. Unrichtig also CUMONT, Religionen<sup>2</sup> 312: „(diese Theorie) ist dem Zoroastrismus fremd und wurde in die mithrischen Mysterien mit der chaldäischen Astrologie eingeführt.“ 6. BOUSSET, AR 1901, 257.

ja dem Paradies verzückt worden, aus persischen Einflüssen erklärt. Auch von der Unterscheidung von drei, bzw. sieben Himmeln gilt das nämlich; es ist aber ebenso für den Gedanken einer Entrückung in der Ekstase nachzuweisen.

Ferner mag die Beschreibung der Erhöhung Jesu, wie wir sie im Hebräerbrief finden: er ist durch die Himmel gedrunken (4, 14), vielleicht auch das wohl einem altchristlichen Hymnus entlehnte: erschienen den Engeln I. Tim. 3, 16 in letzter Linie auf jene Vorstellung zurückgehen. Dagegen dürfte nach dem oben (S. 93) Bemerkten Eph. 4, 8, wo das Psalmwort: er ist aufgestiegen in die Höhe und hat Gefangene erbeutet — auf Jesus angewandt wird, nicht an die Besiegung von der Seele auflauernden Dämonen, wie sie der Parsismus nach BÖKLENS<sup>1</sup> Nachweisungen allerdings wohl annahm, zu denken sein<sup>2</sup>, und noch weniger bei der Ermahnung am Schluß (6, 11ff.): ziehet an die Waffenrüstung Gottes, daß ihr bestehen könnet wider die Schliche des Teufels; denn ihr habt nicht zu kämpfen gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Herrschaften usw. Auch Lk. 16, 22: der Arme starb und ward von den Engeln getragen in Abrahams Schoß — hat, wie wir später noch genauer sehen werden, wohl mit jener Vorstellung nichts zu tun, geschweige denn ap. 14, 13: ihre Werke folgen ihnen nach — mit der allerdings schon in den Gāthās nachweisbaren Anschauung, daß sie den Frommen auf dem Wege ins Jenseits begleiten<sup>3</sup>. Auch an ähnliche Vorstellungen bei anderen Völkern (um das gleich hier einzuschalten) wollte MAASS nur als an Parallelen erinnern; der Ausdruck konnte sich überall, wo eine Vergeltung nach den Werken angenommen wurde, von selbst einstellen. Wohl aber wirkt der allerdings auch anderwärts<sup>4</sup> vorkommende Glaube, daß Ahurō Mazdā und Angrō Mainyuš schließlich um die Seelen streiten (Vd. 7, 52. 19, 28), nach in der von Origenes (*de princ.* III, 2, 1) bekanntlich auf die Himmelfahrt des Mose zurückgeführten Notiz des Judasbriefs (V. 9) von dem Kampf Michaels mit dem Teufel um den Leichnam Moses. Denn wenn es sich hier eben um diesen, nicht die Seele handelt, so heißt es doch im Midrasch rabba zu dt. 31, 14: der ruchlose Engel Samael, das Oberhaupt aller Satane — harrete auf Moses Seele und sprach: wann wird Michael weinen und ich aus vollem Munde lachen? Der Judasbrief bzw. seine Quelle wird die Vorstellung also nur modifiziert haben, auch insofern, als sie für Ahurō Mazdā Michael eintreten ließen. Weiterhin der Vergleich des Auferstehungsleibes mit einem neuen, himmlischen Kleide, wie wir ihn aeth. Hen. 62, 15f. und dann II. Kor. 5, 1ff., ap. 3, 4f. 6, 11. 7, 9. 19, 8 finden, wird auf die entsprechende Vorstellung im Parsismus (Ys. 55, 2, Bund. 30, 28) zurückgehen; findet er sich, wie REITZENSTEIN<sup>5</sup> zeigte, doch auch noch im Mandäismus und Manichäismus, und zwar

1. Verwandtschaft 38f. 2. Die Stellen act. 3, 15. 5, 31, die BÖKLEN unter anderen auch auf den Parsismus zurückführte, sind ebenfalls schon oben (S. 88) erklärt worden. 3. Wenn MAASS (Orpheus 1895, 217f.) vielmehr den griechischen und romanischen Volksglauben, ägyptische Totenbücher und Stellen bei griechischen Dichtern und Denkern verglich, so wollte er damit wohl keine Quelle für die Aussage des Apokalyptikers angeben, und in der Tat mußte sich die Vorstellung überall da einstellen, wo eine Vergeltung nach den Werken angenommen wurde. 4. vgl. GÜNTHER, Buddha 151. 5. Erlösungsmysterium 147f. 167.



in derselben Verbindung mit dem himmlischen Haus wie im zweiten Korintherbrief. Ja BÖKLEN zog sogar zu dem Beweis für die Auferstehung, den Paulus I. Kor. 15, 35ff. aus dem Aufgehen eines erstorbenen Kornes führt, das Wort Ahurō Mazdā's Bund. 30, 6 (LEHMANN-HAAS, Textbuch<sup>2</sup> 171) heran: bemerke, daß, wenn (bei der Schöpfung) das, was nicht war, hervorgebracht wurde, wie sollte es dann nicht möglich sein, hervorzubringen, was einstmals war? Denn zu jener Zeit wird jeder seine Gebeine von der Erde, sein Blut vom Wasser, sein Haar von den Pflanzen und sein Leben vom Feuer verlangen. Aber ganz abgesehen davon, daß Paulus sich die Auferstehung gar nicht so denkt, lag ihm doch für seinen Vergleich das Vorbild der Rabbinen, das selbst nicht erst einer derartigen Erklärung bedarf, viel näher<sup>1</sup>.

Dagegen kann man zu dem nächsten Vers des Bundehesch: zunächst erheben sich die Gebeine des Gayomart, dann die von Mašya und Mašyoi, dann die der übrigen Menschheit — mit BERTHOLET<sup>2</sup> die Unterscheidung verschiedener Ordnungen der Auferstandenen I. Kor. 15, 23 vergleichen, und namentlich daß die Gerechten, wie Dan. 12, 3, aeth. Hen. 38, 4. 39, 7. 104, 2. 105, 13, Weish. 3, 7, *ap. Bar.* 51, 3. 10, IV. Esra 7, 97, so auch Mt. 13, 43 leuchten sollen, „ist viel eher als aus innerjüdischen Prämissen aus einer Religion heraus zu verstehen, die wie die persische das Licht zu ihrem Elemente hat“<sup>3</sup>.

Auch die in den Evangelien (Mt. 8, 11. 22, 2f. 25, 1, Lk. 12, 35ff. 13, 28f. 14, 16ff.) und in der Offenbarung (3, 20. 19, 9. 17) so häufig begegnende Idee eines messianischen Mahles, das nach der frühesten jüdischen Stelle, in der es erscheint, Jes. 25, 6, aus markig-fetten Speisen und geläutertem Hefenwein bestehen soll, geht wohl auf die persische Erwartung eines Lebenselixiers, bereitet aus dem Fett des Stieres Hadhayōsh und weißem Hōm zurück, und dies um so mehr, als, wie wieder besonders schlagend BERTHOLET nachgewiesen hat, diese Erwartung auf das spätere Judentum entschieden eingewirkt hat. Weiterhin die Beschreibung des Aufenthaltsortes der Gottlosen als Finsternis und Kälte, in der man heult und mit den Zähnen klappert (Mt. 8, 12. 22, 13. 25, 30), beruht gewiß auf der ähnlichen Schilderung im Mazdaismus (Yt. 22, 25. 33); BÖKLEN<sup>4</sup> hätte hier keine Gegensätze statuieren sollen. Andererseits meinte MOFFATT<sup>5</sup> sogar: *the fierce doom of rev. XIX 17—18, where birds are called to devour the flesh of Messiah's foes, is paralleled by the supreme penalty inflicted on the carcasses of those who resist Mazdeism, namely, that they be given over to corpse-eating birds (the ravens, Vend. 3, 20. 9, 49 [Sacred Books IV, 27. 131]; although the Assyrian „stele of the vultures“ (before 3000 B.C.) offers an even closer coincidence, with its corpses of the foe lying bare on the field and devoured by vultures.* Aber natürlich braucht man nicht gerade an dieses Vorbild zu denken und darf noch weniger mit GRESSMANN<sup>6</sup> und BOUSSET<sup>7</sup> auf den später noch zu besprechenden Mythos vom Ende der Tiāmat verweisen, geschweige denn aus ihm auch die eben angeführte Stelle aus dem

1. vgl. LIETZMANN, Handbuch III, 1, 153, WEISS, Korintherbrief 368, 2. 2. Festschrift, ANDREAS dargebracht 54. 3. ebd. 57. Wenn GRESSMANN, Pr 1916, 664f. vielmehr an ägyptischen Einfluß dachte, so werden wir später sehen, daß der dafür aus *ap.* 2, 28. 22, 16 entnommene Beweis nicht zieht. 4. Verwandtschaft 144, 1. 5. HJ 1903/04, 352. 6. Ursprung 140. 7. Offenbarung<sup>6</sup> 433.

Jesajabuch erklären wollen; denn dazu paßt jener, da aus Tiâmats Leichnam vielmehr Himmel und Erde gebildet werden, in keiner Weise, und auch die Schilderung der Offenbarung (20, 9), sowie die ihr zugrunde liegende Ezechiels (38, 22. 39, 6) vom Ende Gogs bedarf wohl nicht erst einer derartigen speziellen Erklärung.

Die persische Vorstellung, daß die Seligen unter Wohlgerüchen leben würden, braucht auch nicht gerade mit BÖKLEN herangezogen zu werden, um Stellen wie II. Kor. 2, 14ff.: Dank sei Gott, der den Wohlgeruch der Erkenntnis Christi durch uns offenbart aller Orten; denn wir sind für Gott ein Wohlgeruch Christi bei den Geretteten und den Verlorenen — oder gar Phil. 4, 18: ich erhielt von Epaphroditus eure Sendung als einen Duft des Wohlgeruchs, ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer — und Eph. 5, 2: Christus hat sich selbst für euch hingegeben als Gabe und Opfer an Gott zum Dufte süßen Geruchs — zu erklären. Vielmehr hat LOHMEYER<sup>1</sup> gezeigt, daß diese Vorstellung auch sonst weitverbreitet war.

Wenn endlich an den verschiedensten Stellen des neuen Testaments (Mt. 5, 8, ap. 22, 4, I. Joh. 3, 2, auch I. Kor. 13, 12) die Seligkeit als ein Gottschauen beschrieben wird, so hat Graf BAUDISSIN<sup>2</sup> wahrscheinlich gemacht, daß dieser Ausdruck durch Vermittlung der Kanaanäer — er findet sich im alten Testament schon *ex. 23* — von den Babyloniern entlehnt sein wird. Dagegen die Vorstellung, daß die Seligkeit im Gottschauen bestehen wird, stammt vielmehr aus Ägypten, woher ja schon Graf BAUDISSIN einige ähnliche Äußerungen anführte. Aus späterer Zeit könnte man dafür noch auf die folgenden Äußerungen des Lucius in Apulejus' Metamorphosen verweisen: *intentus in deae specimen pristinos meos casus recordabar* (XI, 17), *rursum ad deae gratissimum mihi refero conspectum* (Kap. 18), *sacerdos me ante ipsa deae vestigia constituit* (Kap. 23), *in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal lignum iussus superstiti, paucis dehinc ibidem commoratus diebus inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar, inremunerabili quippe beneficio pigneratus; provolutus denique ante conspectum deae et facie mea diu detersis vestigiis eius, lacrimis obortis . . . aio* (Kap. 24): *divinos tuos vultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor* (Kap. 25). Aber daß diese Anschauung auch sonst verbreitet war, zeigt die Einrichtung der ἐποπτεία in den eleusinischen Mysterien und die aus dem Befund mancher Mithräen wohl zu erschießende Sitte, dessen Bild in einem bestimmten Moment der Feier zu enthüllen<sup>3</sup>. Gewiß ist an einen Einfluß von dieser Seite nicht zu denken; aber daß die Anschauung, das höchste Glück bestehe in einem Schauen der Gottheit, in der Umgebung des Christentums vorhanden war, kann man aus diesen Beispielen doch entnehmen. So mochte sie dem Christentum auch deshalb nahe liegen — freilich wohl nur als Bild.

1. Vom göttlichen Wohlgeruch, SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 9. 2. AR 1915, 173ff.  
3. vgl. CUMONT, Mysterien<sup>3</sup> 153f.

## B. Einrichtungen.

### 1. Wortgottesdienst und Gemeindeverfassung.

1. Jesus lehrte, wie zunächst auch Paulus, manchmal in der Synagoge, die uns zuerst Ps. 74, 8 begegnet, aber wohl älter, ja vielleicht schon im Exil entstanden ist. TIELE<sup>1</sup> hat daher die Vermutung ausgesprochen, bei ihrer Einführung habe der persische Gottesdienst zum Vorbild gedient, der ja auch nicht an einen bestimmten Platz gebunden war, sondern an verschiedenen Orten abgehalten werden konnte. Aber nötig ist diese Theorie, wie im einzelnen STAVE<sup>2</sup> zeigte, keineswegs; die Synagoge kann ganz gut auch aus den Bedürfnissen des jüdischen Volks allein entstanden sein. „Wir wissen ja überhaupt nicht, wie weit der Kult der persischen Religion damals entwickelt war, nicht einmal, bis zu welchem Grade die damals vielleicht vorhandene Systematisierung der Kult- und Reinigungsvorschriften für andere als Priester und Magier bindend gewesen war, und ob schließlich nicht noch außerdem eine Menge anderer, mehr naturalistischer Riten florierten und vom Volke beobachtet wurden.“ Der Ausdruck συναγωγή könnte aus dem Hellenismus stammen, in dem er nicht nur (wie Jak. 2, 2) im Sinne von Versammlung<sup>3</sup>, sondern wohl auch von Verein vorkommt; wenigstens hören wir von einem ἀρχισυναγωγος und einem andern, der als συναγωγῆς καὶ προστατῆς bezeichnet wird<sup>4</sup>.

Daß im jüdischen und dann auch christlichen Gottesdienst das alte Testament verlesen und überhaupt als Autorität betrachtet wurde, läßt sich wieder durchaus ohne die Annahme fremder Einflüsse erklären. „Es ist“, sagte P. W. SCHMEDEL<sup>5</sup>, „für die Religionen, welche eine spezifisch religiöse Literatur erzeugt haben, geradezu ein Naturgesetz, auf einem gewissen Punkte ihrer Entwicklung sich aus derselben einen Kanon von absoluter Heiligkeit zu bilden.“ Man kann zwar KUENEN<sup>6</sup>, STAVE<sup>7</sup> und CHEYNE<sup>8</sup> zugeben, daß diese „Sammel- und Systematisierungsarbeit . . . ganz gut dadurch beschleunigt worden sein mag, daß die Juden in ihrer unmittelbaren Nähe (nämlich bei den Persern) eine mehr oder minder entwickelte heilige Literatur vor Augen hatten“ — aber notwendig ist diese Annahme nicht.

Noch weniger ist natürlich an einen Einfluß von seiten der griechischen Philosophie zu denken. ZAHN<sup>9</sup> machte zwar darauf aufmerksam, daß man

1. *De godsdiens van Zoroastura* 1864, 283. 2. Einfluß 132 ff. 3. vgl. SCHÜRER, Geschichte<sup>3</sup> II, 433. 4. vgl. DIBELIUS, Handbuch III, 2, 162. 5. Kanon, Allg. Enzykl. d. Wiss. u. Künste II, XXXII, 1882, 310. 6. *De godsdiens van Israel* II, 1870, 64. 7. Einfluß 135 f. 8. *Zoroastrianism*, EB IV, 1903, 5438. Zu dem Urteil von BELLANGÉ, *Le judaisme et l'histoire du peuple juif* 1889, 281 f.: *that Judaism essaying in the Achaemenid epoch to speak of a law, a prophet, an Exodus, and one only God, in the very countries in which Mazdeism developed, must have found in Mazdeism a powerful helper and that we must regard Judaism as a religion constamment imitatrice de la persane* bemerkte CHEYNE, *Origin* 281: *this is a manifest exaggeration*. 9. Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum 1895. <sup>2</sup> 1895, 38.



„ganz beiläufig“ durch Epiktet erfährt, „daß die Schüler zuweilen einen Text vorlesen, an welchen der Lehrer anknüpfen mochte“ (*diss.* I, 10, 7. 26, 1. 13), fuhr aber dann fort: „woher BONHÖFFER weiß, daß die Schriften Chrysipps für seinen (Epiktets) Unterricht und seine Homilien in ähnlicher Weise die Grundlage bildeten, wie die biblischen Texte für die christliche Predigt, ist mir unerfindlich.“ Nur die Verehrung für die Alten, die man zum Teil freilich allegorisch auslegen mußte, sowie der durch Poseidonios neubelebte Glaube an Orakel und Vorzeichen mochte auch dem christlichen Weissagungsbeweis vorarbeiten. Endlich wurde schon oben (S. 83) mit dem Gebrauch von aramäischen Formeln im neuen Testament der von griechischen Gebeten in dem sonst lateinischen Isiskult verglichen; ja, wenn es bei Apulejus, *met.* XI, 17 nach Anführung jener Zauberformel weiter geht: *quam vocem feliciter cunctis evenire signavit populi clamor insecutus*, so kann man die von Paulus I. Kor. 14, 16 vorausgesetzte Sitte, auf ein Gebet oder einen Psalmvortrag mit Amen zu respondieren, außer auf den entsprechenden jüdischen auch auf diesen oder einen ähnlichen heidnischen Gebrauch zurückführen. Geradezu als Zauberformel<sup>1</sup> sind wohl die aramäischen Worte, die Jesus bei Wundern gesprochen haben soll, aufzufassen, während dem Gebrauch des ὁββᾶ im Gebet und des μαρὸν ᾄδά das in seinem Ursprung bereits nicht mehr klare Gefühl, daß solche fremdsprachlichen Ausdrücke besonders feierlich seien, zugrunde liegen dürfte.

Mit alledem sind wir nun schon zu dem heidenchristlichen Gottesdienst hinübergeführt worden, wie wir ihn namentlich aus dem ersten Korintherbrief kennenlernen. Er enthielt ja außer den aus dem Judentum stammenden Elementen auch noch solche, die wir nicht dort fanden, und da für ihre Erklärung auch Stellen in anderen neutestamentlichen Schriften in Betracht kommen, können sie gleich hier mitbesprochen werden.

Paulus legt unter den Geistesgaben den Hauptnachdruck auf die προφητεία, versteht aber darunter kein Weis- oder Wahrsagen, sondern nach 14, 3f. 24f. 31 eine eindringliche Predigt, sei es strafender, sei es tröstender Art. Auch an anderen Stellen des neuen Testaments ist der Ausdruck so gemeint, so wenn *act.* 15, 32 Judas und Silas, die die Brüder mit vielen Reden ermunterten und bestärkten, προφήται heißen, wie umgekehrt in der Offenbarung (16, 13. 19, 20. 20, 10) das zweite Tier, das für die Verehrung des ersten, des römischen Kaisertums, sorgt, aber auch nicht weis- oder wahrsagt, ψευδοπροφήτης genannt wird<sup>2</sup>. So muß dieser Sprachgebrauch auch sonst üblich gewesen sein, und in der Tat hören wir in orientalischen und Mysterienkulten mehrfach von Propheten in diesem Sinne<sup>3</sup>, auch Livius erzählt (XXXIX, 13, 12) von den Bachusmysterien: *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari*, und Apulejus sagt nach einer begeisterten Anrede des

1. vgl. HOPFNER, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I, 1921, 182. 184, auch SIEBOURG, Ein griechisch-christliches Amulett gegen Augenkrankheiten, BJ 1909, 169 f., Zu den *Ephesia grammata*, AR 1915, 594. 2. Über den Sinn von προφήτης Tit. 1, 12 vgl. DIBELIUS, Handbuch III, 2, 207. 3. vgl. DEISSMANN, Neue Bibelstudien 1897, 62 ff., THIEME, Die Inschriften von Magnesia am Mäander 19 f., auch Lukian, *Alex.* 22 ff., *de sacr.* 14, *Hermot.* 6 und REITZENSTEIN, Poimandres 97. 203.

Oberpriesters der Isis an seinen Helden (*met.* XI, 16): *ad istum modum vaticinatus sacerdos egregius contieuit*. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß diese in anderen Religionen übliche Redeweise auf das Christentum eingewirkt hätte; immerhin ist das möglich und erst recht bei der andern Form des pneumatischen Redens, die Paulus unterscheidet, wahrscheinlich.

Das Reden in einer Glosse oder Glossen, aus dem der Verfasser der Apostelgeschichte in der Erzählung vom ersten christlichen Pfingstfest und derjenige des unechten Markusschlusses (16, 17) ein Reden in anderen oder neuen Sprachen gemacht hat<sup>1</sup>, das aber eigentlich, wie auch aus dem Urteil der Spötter *act.* 2, 13: sie sind voll süßen Weins — noch zu erkennen ist, ein für andere unverständliches Reden in der Ekstase war, muß zunächst, da es Paulus einfach mit jenem Wort bezeichnet, auch sonst üblich gewesen sein. Und in der Tat nennt Plutarch, *de Pyth. orac.* 24. 406 F auch die Reden der Pythia γλώσσα<sup>2</sup> und zitiert Kap. 6. 397 A das Wort Heraklits über sie: Σίβυλλα μαινομένην στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμόριστα φθεγγόμενη χιλιῶν ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν<sup>3</sup>. Auch Lukian, *Alex.* 13, sagt von diesem, nachdem er seine Verzückung geschildert hat: φωνάς τινας ἀήμους φθεγγόμενος, οἶαι γένοιοντο ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εἰδότας ὃ τι καὶ λέγοι, kann dabei freilich zugleich an die Verwendung von semitischen Ausdrücken in Zauberformeln gedacht haben, von der wir schon vorhin wieder hörten<sup>4</sup>. Auch daß das Zungenreden in der christlichen Gemeinde auf den Geist zurückgeführt oder, wie in I. Kor. 13, 1 liegt, als ein Reden in der Sprache der Engel aufgefaßt wurde, ist nur verständlich, wenn es anderwärts vorkam und so beurteilt wurde; wir lesen ja auch in dem Testament Hiobs, das wenigstens eine jüdische Grundlage haben wird (Kap. 46 ff.), daß dessen Töchter in der Sprache der Engel redeten, und im Poimandres (I, 26), daß diese letzteren ihre eigene Sprache haben, und werden beide Aussagen auf ähnliche, auch in der griechischen Umwelt des Christentums herrschende Anschauungen zurückführen dürfen<sup>5</sup>. Die ganze Erscheinung aber war gewiß im Christentum nichts Gemachtes, sondern etwas Urwüchsiges; und

1. Gegen K. L. SCHMIDT, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 1919 vgl. P. W. SCHMIEDEL, Pfingsterzählung und Pfingstereignis, PrM 1920, 73 ff. 2. Dagegen bedeutet in den beiden andern, von LEISEGANG, Pneuma Hagion 118 f. zitierten Stellen Aristoph., *ran.* 357 und Diod., *biblioth.* IV, 66, 6 γλώττα wohl einfach die Zunge. Was andererseits BOUSSET, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 137 gegen die Annahme, Paulus habe sich an jenen Sprachgebrauch angelehnt, geltend machte, trifft deshalb nicht zu, weil es sich bei den Orakeln nicht um „höchste, gesteigerte, bewußte Künstlichkeit der Rede“, sondern, wie hier, um „ein künstliches, loses Stammeln von Lauten, bei welchen gerade das deutliche Bewußtsein ausgeschlossen ist“, handelt. 3. Ähnliche Äußerungen über Cassandra führte MOSIMAN, Das Zungenreden 1911, 42 an. 4. vgl. auch *Men.* 9. 5. DÖLGER, ἸΧΘΥΣ II, 360, 3 verwies auf Clem. Alex., *strom.* I, 21. 143, 1: ὁ Πλάτων καὶ τοῖς θεοῖς διάλεκτον ἀπονέμει τινά, μάλιστα μὲν ἀπὸ τῶν ὀνειράτων τεκμαιρόμενος καὶ τῶν χρησμῶν, ἄλλως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν δαιμονώντων, οἳ τὴν αὐτῶν οὐ φθέγγονται φωνὴν οὐδὲ διάλεκτον, ἀλλὰ τὴν τῶν ὑπεισιόντων δαιμόνων und bemerkte dazu: „nach STÄHLIN fand sich das nicht bei Plato, aber Hippocr. περί ἱρῆς νόσου 7 zeige, daß Ähnliches damals angenommen wurde“; vgl. auch GÜNTERT, Von der Sprache der Götter und Geister 1921.

doch darf man wohl angesichts des späteren Vorkommens von Zungenreden bezweifeln, ob sie in ihm aufgetreten sein würden, wenn sie den Betreffenden nicht schon von früher her geläufig gewesen wären. Auch die Anschauung, daß die ἐρμηνεία γλωσσῶν auf den Geist zurückgehe (I. Kor. 12, 10), hat in der entsprechenden Beurteilung der Deuter von Orakeln ihr Analogon, von denen Cicero, *de divin.* I, 18, 34 sagt: *proxime ad eorum, quos interpretantur, divinationem videntur accedere.*

2. Die Verfassung der paulinischen Gemeinde wollte HEINRICH<sup>1</sup>, um auch das hier gleich anzuschließen, aus dem Vorbild der heidnischen Kultvereine erklären. Aber zunächst war einmal die Ähnlichkeit zwischen beiden gar nicht so groß. Die christlichen Gemeinden hatten zunächst keine Vorsteher und wohl auch keine gemeinsame Kasse — sonst würde sich Paulus gerade dort, wo er von der Kollekte für die Urgemeinde redet, anders ausdrücken. Auch τέλος Röm. 13, 7 kann nicht Einschluß für die Bruderschaft heißen, sondern muß sich nach dem Zusammenhang (und dem wohl vorbildlichen Wort vom Zinsgroschen) auf die Steuer an den Staat beziehen.

Andres, was wirklich auf beiden Seiten ähnlich ist, erklärt sich doch ohne die Annahme einer Abhängigkeit der christlichen Gemeinden von den Kultvereinen; auch die Gleichstellung von Männern und Frauen, Herren und Sklaven ergab sich einfach aus den christlichen Prinzipien, die allerdings zugleich durch die entsprechende Einrichtung der Kultvereine bedingt sein könnten. Daß Paulus I. Kor. 11, 3ff. 14, 34f. den Frauen doch nicht gestattet, mit unbedecktem Haupte, wie die Männer, vorzubeten und zu predigen oder gar einen männlichen Prediger zu kritisieren, spricht nicht dagegen: ja, gerade wenn ein fremdes Vorbild für ihn maßgebend war, konnte er dahinter auch wieder etwas zurückbleiben.

Sonst freilich hat er wohl nur, wie sich das ja eigentlich von selbst verstand, Ausdrücke entlehnt. Zwar der Vergleich der Gemeinde mit einem Leib (12, 12ff., Röm. 12, 4f.) hat kaum etwas mit der Bezeichnung der Genossenschaften als *corpora* zu tun; der Brudernamen kann, da er den Heiden bei den Christen auffiel, sonst nicht häufig gebraucht worden sein. Um so sicherer wird die Bezeichnung des der Gemeinde noch nicht beigetretenen als ἰδιώτης I. Kor. 14, 16 auf den Sprachgebrauch der Kultvereine zurückgehen; auch daß ein besondrer τόπος τοῦ ἰδιώτου existierte, stammt wohl aus heidnischen Kulte<sup>2</sup>. Ebenso sind bekanntlich ἐπίσκοποι und διάκονοι im sakraltechnischen Sinne mehrfach inschriftlich und auf Zauberpapyris bezeugt<sup>3</sup>; auch πρεσβύτεροι begegnen uns nicht nur im Judentum, sondern in griechischen Kommunen und, was uns hier allein interessiert, Kultgenossen-

1. Zuletzt: Der erste Brief an die Korinther 5ff. 2. Der von REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen* <sup>2</sup> 158 verglichene Sprachgebrauch, daß jeder Myste im Grunde Priester ist, ist eben deshalb andersartig. Ob Paulus den Ausdruck τόπος, wie Epiktet, *diss.* II, 4, 5 den andern χώρα, im eigentlichen oder bildlichen Sinne versteht, ist hier gleichgültig. 3. vgl. THIEME, *Inschriften* 17f. 32f., SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri* und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbriefe 1909, 29. 31f., DIBELIUS, *Handbuch* III, 2, 45. 161, LIETZMANN, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, *ZwTh* 1914, 97ff.



schaften<sup>1</sup>, so daß der Ausdruck, wenn er in heidenchristlichen Gemeinden vorkommt (*act.* 14, 23. 20, 17, *I. Petr.* 5, 1, *II. Joh.* 1. III, 1, *Tit.* 1, 5, *I. Tim.* 5, 17. 19), zugleich aus jenen stammen könnte.

## 2. Die Taufe.

Der christlichen Taufe ist die des Johannes vorangegangen, ja, sie hat ihr, wie sich gleich zeigen wird, als Vorbild gedient. Wir müssen also auch hier zunächst von der Johannestaufe reden, obwohl sie ja allerdings nur in den Evangelien und der Apostelgeschichte erwähnt wird — im Hebräerbrief bloß unter der Voraussetzung, daß sich die Lehre von Taufen 6, 2 auf den Unterschied der christlichen von der Johannestaufe wenigstens mitbezieht<sup>2</sup>.

Sie wird nun Mk. 1, 4, Lk. 3, 3 als Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden bezeichnet, und das ist wohl im Sinne von *act.* 2, 38. 22, 16, d. h. so zu verstehen, daß die Taufe, nicht die Buße, Sündenvergebung bewirkt. So wurde sie daher auch neuerdings zumeist aufgefaßt: von WERNLE<sup>3</sup>, HEITMÜLLER<sup>4</sup>, BOUSSET<sup>5</sup>, H. WINDISCH<sup>6</sup>, WEINEL<sup>7</sup>, LAKE<sup>8</sup> — von letzterem unter Berufung auf das Urteil des Josephus (*ant.* XVIII, 5, 2. 117), nach dem Johannes doch vielmehr den Juden geboten hätte, ἀρετὴν ἐπακκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεία χρωμένοις, βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανείσθαι, μὴ ἐπὶ τινων ἁμαρτιῶν παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαρμένης. Und doch kann man wohl aus dieser rationalisierenden Umdeutung der Johannestaufe<sup>9</sup> schließen, daß sie in Wahrheit Sündenvergebung beschaffen sollte; denn dagegen spricht auch nicht, daß wir sonst bei Johannes von einer solchen Schätzung von Zeremonien keine Spur finden und er nur rechtschaffene Buße verlangt. Allerdings GRUSSENDORF<sup>10</sup> meinte sogar vielmehr fragen zu dürfen: „wie könnte der Täufer von einer rein symbolischen Handlung sagen Matth. 3, 7· ihr Otternbrut, wer hat euch darauf gebracht, ihr könntet dem kommenden Zorngericht entgehen? Ist damit nicht etwas wie eine selbst bei Bösen noch unfehlbar wirkende Handlung gemeint?“ Indes WELLHAUSEN<sup>11</sup>

1. vgl. DEISSMANN, Bibelstudien 1895, 154f., Neue Bibelstudien 60ff., Licht <sup>4</sup> 315, 5, RAMSAY, *Historical Commentary on the Epistle to the Corinthians*, Exp. 1900, VI, 2, 377f., HAUSCHILD, Πρεσβύτεροι in Ägypten, ZNW 1903, 235ff., DIBELIUS, Handbuch III, 2, 174f. 2. Dagegen allerdings H. WINDISCH, Handbuch IV, 3, 48. 3. Die Anfänge unserer Religion 1901. <sup>2</sup> 1904, 25, ZThK 1915, 26. 4. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 1911, 7. 5. Hauptprobleme 231, auch Altes Testament. Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums, ThR 1911, 81. 6. Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes 1908, 77. 7. Theologie <sup>3</sup> 70. 8. *The Earlier Epistles of St. Paul* 1911, 391. STEINBECK, Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe, NKIZ 1910, 796ff. wird hier und im folgenden nicht zitiert, weil er auf das uns beschäftigende Problem nicht näher einging; REITZENSTEINS Erklärung (Erlösungsmysterium 124) läßt sich kaum beweisen. 9. vgl. BRANDT, Die jüdischen Baptismen 1910, 80 und DIBELIUS, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 1911, 125. 10. ZevR 1907, 71. 11. Das Evangelium Matthäi 5f.

bemerkte schon vorher: „in 3, 7. 8 scheint er in der Tat gegen ein falsches Vertrauen auf das Wasserbad als Palliativ gegen das Gericht zu protestieren; es komme lediglich auf die Moral an. Aber in 3, 9. 10 protestiert er gegen ein ganz anderes falsches Vertrauen, nämlich derer, die da glauben, schon durch ihr Blut gesichert zu sein und einer Taufe, wie die heidnischen Proselyten, gar nicht zu bedürfen. . . . Der Vers 3, 7 verträgt sich auch damit. Er kehrt in 23, 33 wieder und bedeutet danach einfach: wie könnt ihr entrinnen! Man darf also nicht verstehen: wer hat euch die Taufe angeraten . . . sondern allgemeiner: wer hat euch Mittel und Wege angegeben . . . oder vielleicht, da ὑποδεικνύειν Äquivalent von hebr. *higgid* oder aram. *chavvi* ist: wer hat euch gesagt, daß . . .“ Freilich ebensowenig darf man sich für die entgegengesetzte Auffassung auf das Wort des noch im 1. Jahrhundert lebenden Jochanan ben Zakkai berufen: weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige hat gesagt: ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen — denn dieses Wort wird, wie auch LUBLINSKI<sup>1</sup> urteilte, etwas Singuläres gewesen sein; von anderen (nicht nur von den Essenern, mit denen sich der Täufer doch sonst nicht berührt) wurden die Waschungen im damaligen Judentum, ohne daß es zur Erklärung dafür des Hinweises auf Babylonien<sup>2</sup>, die Mithrasreligion<sup>3</sup> oder gar Indien<sup>4</sup> bedürfte, anders und ganz wie früher geschätzt. Und ganz besonders war das später — und dies allerdings unter babylonischem Einfluß — im Mandäismus der Fall, für den ja Johannes den echten Propheten darstellte; derselbe wird also in der Tat ebenso über seine Taufe geurteilt haben. Ja, darauf deutet wohl auch sein Beinamen hin, sofern aus ihm nicht nur zu schließen sein dürfte, daß die Taufe für ihn charakteristisch war, sondern zugleich, daß er ihr eine besondere Bedeutung beilegte.

Damit ist nun aber auch schon die urchristliche Taufe verständlich gemacht; denn sie wird von der des Johannes entlehnt sein. Jesus selbst hat ja nicht getauft; das gibt noch das Johannesevangelium 4, 2 zu, obwohl es 3, 22 ungenauerweise das Gegenteil behauptet hatte<sup>5</sup>. Und auch seinen Jüngern hätte er nach dem unechten Markusschluß (16, 16) und Mt. 28, 19 erst nach seiner Auferstehung — nach Matthäus außerdem in einer Form, die sicher ungeschichtlich ist, — die Taufe aufgetragen; d. h. von einem Taufbefehl des historischen Jesus wußte man nichts. Und doch folgt nicht nur aus der Apostelgeschichte, die insofern unhistorisch sein könnte, sondern auch aus dem Wort des Paulus I. Kor. 12, 13: durch einen Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden, Juden oder Griechen, daß die Taufe bald nachher üblich geworden sein muß. Auch „Gal. 3, 27“, bemerkte FEINE<sup>6</sup> mit Recht, „ist das ‚wie viele ihr auf Christus getauft worden seid‘ angesichts

1. Die Entstehung des Christentums 127f. 2. Gegen WERNLE, Anfänge<sup>2</sup> 93, ZIMMERN, Keilinschriften<sup>3</sup> 361, HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl im Urchristentum 10. 3. Gegen GRESSMANN, ZKG 1922, 41, 180. 4. Gegen GRIMM, Die Lehre des Buddha 1915. <sup>2</sup> 1917, 423, 1. 5. Die mit Bezug auf beide Verse aufgestellten Interpolationshypothesen (vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 1912, 100. 109 und außerdem G. KITTEL, Die Wirkung der christlichen Wassertaufe nach dem Neuen Testament, StKr 1914, 27) können hier unberücksichtigt bleiben. 6. Theologie<sup>3</sup> 191, 1.

des vorausgehenden 26 und des nachfolgenden 28 ‚alle‘ zu verstehen im Sinne von ‚die ihr alle auf Christus getauft worden seid‘.“ Darin aber liegt wieder, daß man sich dabei nicht an die (damals allerdings schon übliche) Proselytentaufe angeschlossen haben wird; denn dann wären auch in der christlichen Gemeinde nur geborene Heiden getauft worden, während Paulus ausdrücklich an erster Stelle von Juden spricht. Das Vorbild für die christliche Taufe wird also vielmehr die des Johannes gebildet haben, nach der jene daher auch zunächst aufgefaßt worden sein wird. Freilich das Aufkommen der christlichen Taufe selbst ist damit noch nicht erklärt; denn wenn wir auch später von Johannesjüngern hören, so bezeichnete dessen Taufe doch zunächst nicht die Aufnahme in eine neue besondere Gemeinde. Daß die christliche Taufe so aufgefaßt wurde, könnte man zunächst mit KOCH<sup>1</sup> daraus erklären, daß sich die Erwartung einer Reinigung durch Jahwe bei Beginn der messianischen Heilszeit in den späteren Jahrhunderten des alten Testaments immer mehr steigerte; aber das Aufkommen gerade einer Taufe wäre damit noch nicht verständlich gemacht. So muß man dafür wohl bereits an das Vorbild der hellenistischen Mysterien denken, in denen ja zu Beginn der Feier Waschungen oder wenigstens (wie im Christentum zuerst in der Didache 7, 3) eine Besprengung mit Wasser verlangt wurde. Und haben sie auch sonst auf die Auffassung der christlichen Taufe zunächst bei Paulus eingewirkt? Das ist heutzutage bei kritischen Theologen die herrschende Anschauung, für die sich neuerdings O. PFLEIDERER<sup>2</sup>, ANRICH<sup>3</sup>, H. J. HOLTZMANN<sup>4</sup>, HARNACK<sup>5</sup>, DIETRICH<sup>6</sup>, GUNKEL<sup>7</sup>, HEITMÜLLER<sup>8</sup>, SOKOLOWSKI<sup>9</sup>, WREDE<sup>10</sup>, GRUSSENDORF<sup>11</sup>, BOUSSET<sup>12</sup>, JÜLICHER<sup>13</sup>, LIETZMANN<sup>14</sup>, WEINEL<sup>15</sup>, LAKE<sup>16</sup>, WEISS<sup>17</sup> ausgesprochen haben; wer also in dieser Beziehung eine abweichende Meinung vertritt, muß das eingehend begründen — mögen auch diejenigen, die die Anschauungen des Paulus intuitiv erraten zu können glauben, dann von exegetischen Quisquilien sprechen.

Zuzugeben ist allerdings, daß sich bei den von Paulus berührten Gemeinden solche Einflüsse geltend machten. Zwar die I. Th. 4, 13ff. bekämpfte (also von Paulus nicht geteilte) Befürchtung der Thessaloniker, ihre Entschlafenen würden an der künftigen Herrlichkeit keinen Anteil haben, und die ihr zugrunde liegende bisherige Erwartung, es würde keiner vor dem Ende mehr sterben, könnte man nur dann mit ihrer Vorstellung von der Taufe erklären, wenn dieselbe hier erwähnt, oder wenn wenigstens nachgewiesen wäre, daß man sonst von ihr erwartete, sie würde vor dem leiblichen Tode schützen. Aber das zu beweisen ist selbstverständlich nicht einmal versucht worden, und es ohne jeden Beweis anzunehmen, geht erst recht nicht an. Ließe sich

1. Die Taufe im Neuen Testament 1910, 21. 2. Urchristentum <sup>2</sup> I, 295 ff. 333, Christus-bild 79 ff. 3. Mysterienwesen 110, Evangelischer und katholischer Sakramentsbegriff, Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz 1905, 350 f. 4. Theologie <sup>2</sup> II, 195 ff., Sakramentliches im Neuen Testament, AR 1904, 58 ff. 5. Die Mission und Ausbreitung des Christentums 1902, 171. 6. Mithrasliturgie 176 ff. 7. Verständnis 83 ff. 8. Zuletzt Taufe und Abendmahl im Urchristentum 14 ff. 9. Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus 1903, 274. 10. Paulus 1904, 70 f. 11. ZevR 1907, 62 f. 12. Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> II, 58, 93 f. 158. 13. ebd. 264. 14. Handbuch III, 1 <sup>2</sup>, 52 ff. 120 f. 15. Theologie <sup>3</sup> 303 ff. 16. *Epistles* 385. 17. Urchristentum 493 ff.



doch, um das gleich hier zu erwähnen, auch keine analoge heidnische Anschauung aufzeigen, an die die angeblich christliche etwa angeknüpft haben könnte. Dagegen in den Worten I. Kor. 15, 29: *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* liegt allerdings, daß sich einige für schon Verstorbene taufen ließen, um sie der Auferstehung teilhaftig werden zu lassen, daß sie der Taufe also eine solche magisch-mechanische Wirkung zuschrieben, daß sie sie an sich auch für andere (und zwar schon Gestorbene) vollziehen lassen zu können glaubten<sup>1</sup>. Indes daß Paulus selbst ebenso geurteilt habe, ist doch damit noch nicht gesagt. WEINEL meinte zwar, man schöbe mit einem solchen Zweifel dem Apostel eine kleine Jesuiterei unter — aber machen wir uns solcher denn nicht alle gelegentlich schuldig? Gebrauchen wir in der Hitze des Gefechts — und Paulus führt ja hier die verschiedensten Beweise an und kommt auf jene Sitte nur ganz im Vorübergehen — gebrauchen wir nicht auch manchmal ein Argument, das nur vom Standpunkt des Gegners aus gilt? Paulus jedenfalls argumentiert doch auch I. Th. 5, 7 ähnlich: um seinen Lesern zu zeigen, daß sie als Kinder des Tages nicht schlafen dürften und nüchtern sein müßten, sagt er: die da schlafen, schlafen bei Nacht, und die da trunken sind, sind bei Nacht trunken, will aber damit doch natürlich nicht sagen, daß man sich bei Nacht betrinken dürfe<sup>2</sup>. So urteilten auch GRUSSENDORF<sup>3</sup>: „daß Paulus diese Sitte besonders geschätzt hätte, ist freilich aus dieser Stelle auch nicht zu schließen, wahrscheinlich ist das nicht der Fall, aber er läßt sie passieren als zweckvoll und erlaubt, das genügt uns“ und WEISS<sup>4</sup> wenigstens: „wie Paulus selbst jene Sitte beurteilt hat, können wir nicht sicher erkennen; in seinem Zusammenhange hatte er keinen Anlaß, sie etwa zu mißbilligen; er argumentiert hier nur aus dem Sinn der Korinther“; dagegen HEITMÜLLER<sup>5</sup>: „in diesem Falle wird Paulus ja schwerlich der Gemeinde zugestimmt haben“, und H. A. A. KENNEDY<sup>6</sup>: *it is wholly illegitimate to suppose that because Paul pronounces no condemnation on a custom to which he refers, he must have given it his approval*. Aber wie steht es mit den anderen Stellen, an denen er seine eigene Meinung über die Taufe sagt?

Beginnen wir als mit der ältesten, mit Gal. 3, 27: soviel ihr in Christus getauft seid, habt ihr Christus angezogen, so kann das gewiß heißen: ihr

1. Gegen andere Erklärungen genügt es, auf WEISS, Korintherbrief 363, 1 zu verweisen — auch gegen VISCHER, Der Apostel Paulus und sein Werk 1910, 79, 1. 2. BOUSSET, ThZL 1910, 813, der überhaupt alle Abweichungen, die ich mir von ihm gestatten zu müssen glaube, auf Voreingenommenheit zurückführte, meinte, es erübrige sich wohl, auf dieses Sophisma von mir (das sich übrigens auch bei VON DOBSCHÜTZ, Sakrament und Symbol im Urchristentum, StKr 1906, 36 finden würde) weiter einzugehen, während LOISY, RHR 1909, 60, 374 dagegen bemerkte: *les deux cas sont différents. Dans le second, Paul s'empresse de conclure: „Nous qui sommes du jour, soyons sobres“. Par conséquent il blâme ceux qui s'enivrent et ne se borne pas à constater un fait*. Aber er tadelt doch nur diejenigen, die, obwohl Kinder des Tages, nicht nüchtern sind, nicht diejenigen, die sich bei Nacht betrinken, und darum handelt es sich. Ich kann also nicht finden, daß meine (und VON DOBSCHÜTZ') Argumentation nicht zwingend wäre und am wenigsten, daß sie gar keiner Widerlegung bedürfte. 3. ZevR 1907, 68. 4. Urchristentum 499; etwas anders freilich Korintherbrief 363. 5. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 84. 6. St. Paul 253.

seid durch den Vollzug der Taufe in Christus<sup>1</sup>; es kann aber auch bedeuten: in der Taufe habt ihr euern Glauben an Christus bekannt, und dadurch seid ihr in ihm. Ja wenn man die Stelle, wie man doch sollte, im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden liest, so erweist sich nur diese Erklärung als möglich: Paulus hat in V. 25 davon gesprochen, daß wir, nachdem der Glaube gekommen ist, nicht mehr unter dem Pädagogen, d. h. dem Gesetz, stehen. Fährt er dann fort: denn ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus, so ist es also der Glaube, der bewirkt, daß sie Söhne Gottes und deshalb frei sind. Und wird das wieder damit begründet, daß, so viele in Christus getauft sind, ihn angezogen haben (und so Söhne Gottes und frei geworden sind), so kann die Taufe wohl auch neben dem Glauben keine Bedeutung dafür haben sollen (denn in V. 26 war eben der Glaube allein genannt); sie ist lediglich die Gelegenheit, bei der man seinen Glauben bekennt<sup>2</sup>. Freilich fällt dann nicht nur der Ausdruck: Christus anziehen, sondern auch die Erwähnung der Taufe selbst auf und muß daher noch erklärt werden. Denn aus dem alten Testament, wie WEINEL<sup>3</sup> und GRILL<sup>4</sup> wollten, ergab sich beides noch nicht. Hier zieht vielmehr (wenn auch nicht durch eine Taufe) der heilige Geist einen Menschen an oder dieser doch nur die Gerechtigkeit; wohl aber finden sich ähnliche Vorstellungen in den hellenistischen Mysterienreligionen. Daß nämlich die Priester und Priesterinnen, die Tiernamen trugen, ursprünglich die in Tiergestalt vorgestellte Gottheit repräsentieren sollten, das wußte man später nicht mehr; auch kaum, weshalb die Diener und Dienerinnen des Bakchos selbst Bakchen, die des Sabos Saboi und der Priester des Attis selbst Attis oder Kybelos hieß; nicht einmal, weshalb der Priester in den Mysterien von Pheneos nach Pausanias, *Gr. descr.* VIII, 15, 3 eine Maske der Demeter anlegte oder in den Mithrasmysterien, die ja außerdem so wenig wie jene auf Paulus einwirken konnten, die Mysten einiger Grade als Tiere verkleidet wurden und sich wie sie benehmen mußten. Wohl aber sagt, wie BOUSSET<sup>5</sup> erinnerte, Apulejus, sein Held Lucius oder er selbst sei nach seiner Einweihung als Sonnengott geschmückt und dem Volke zur Verehrung dargestellt worden — und das

1. Wenn HEITMÜLLER, Im Namen 320, Taufe und Abendmahl bei Paulus 10f. das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ für sich nahm, so war das gewiß nicht das Nächstliegende — geschweige denn daß es mit G. KITTEL, StKr 1914, 48f. aus V. 27 als das Richtige zu erweisen wäre. 2. Auch gegen EMMET, *St. Paul's Epistle to the Galatians* 1912, 37. Dagegen war es ganz unbegründet, wenn EISLER, *Orpheus—the Fisher* 1921, 73 sagte: *Christ . . . is conceived in this respect . . . as the mystic Fish, the very figure of Christ which is so often mentioned in old Christian inscriptions, and which is generally—although beyond doubt wrongly—derived from a famous Sibylline acrostic. By „putting on“ their mystically fish-shaped divinity—just as certain Greek and Assyrian worshippers of the fish-god clothe themselves with fish-skins—the Christian neophytes equally believe themselves to be symbolically transformed into „fishes“ by the baptismal immersion.* Auch daß sich der Ausdruck: Χριστόν ἐνδύεσθαι dadurch erkläre, daß Ἰησοῦς und χίτων nach der älteren Berechnung der Buchstaben den Zahlenwert von 87 (9 + 7 + 18 + 15 + 20 + 18 = 22 + 9 + 19 + 24 + 13) habe (ebd. 116), ist wohl schon dadurch ausgeschlossen, daß Paulus nicht von Ἰησοῦς sondern Χριστός redet und auch den Ausdruck χίτων gar nicht gebraucht. Die Arbeit von OHLEYER, *The Pauline Formula Induere Christum* 1921 ist mir nicht zugänglich. 3. Theologie<sup>3</sup> 304. 4. Untersuchungen II, 263. 5. ThR 1912, 45, Manichäisches in den Thomasakten, ZNW 1917/18, 27, 4.

kann doch nur so verstanden worden sein, daß der Myste den Gott angezogen habe. Freilich daß das durch eine Waschung geschehen sei, wird auch hier nicht gesagt; indes wenn wir später sehen werden, daß Lucius-Apulejus gleich darauf als Wiedergeborener gilt und daß, wie die Wiedergeburt, so das Sterben und Wiederlebendigwerden des Menschen auf die Taufe zurückgeführt worden sein könnte, so mag das gleiche auch mit jener Apotheose geschehen sein. Auch die Selbstbezeichnung des Ignatius (Eph., *prooem.*) als θεοφόρος, wofür die syrischen und armenischen Übersetzungen: der mit Gott Bekleidete sagen, und der Epheser (ebd. 9, 2) als θεοφόροι, χριστοφόροι, ναοφόροι, ἁγιοφόροι will vielleicht besagen, daß sie durch die Taufe Gottesträger usw. geworden sind<sup>1</sup>; desgleichen könnte also auch Paulus im Anschluß an eine Mysterienreligion jenes Bild vom Anziehen Christi gebraucht haben. Denn daß es für ihn nur ein Bild ist, das dürfte auch daraus hervorgehen, daß er Röm. 13, 14 (vgl. Kol. 3, 12) seine Leser erst noch dazu ermahnt, den Herrn Jesus Christus anzuziehen<sup>2</sup>.

Gehen wir zum ersten Korintherbrief weiter, so ist zunächst auf die Erklärung des Paulus 1, 14. 16 zu verweisen, er habe seines Wissens in Korinth nur einige getauft, und dann auf die Bemerkung V. 17, Christus habe ihn nicht zu taufen ausgesandt; denn das entspricht, wie von DOBSCHÜTZ<sup>3</sup> sagte, „gewiß nicht späterer sakramentaler Hochschätzung der Taufe“. Wer ein Mittel zu haben glaubt, dasjenige zu erreichen, was Paulus von der Taufe erwartet haben soll, der wendet es auch an — das sehen wir an der Missionspraxis derjenigen Kreise, die dieselbe Auffassung von der Taufe vertreten. Auch wenn Paulus V. 15, so sagte WEISS<sup>4</sup>, „mit dem Gedanken spielt, daß die Christen auf seinen Namen getauft sein könnten, so erkennt man, daß diese Zugehörigkeit, daß solches Eigentumsverhältnis von ihm auch als ein nicht wunderbares oder magisches gedacht werden kann, sondern auch als ein mehr willensmäßig begründetes“.

Aber liegt eine andere Auffassung von der Taufe nun nicht doch in dem Wort 6, 11: ihr liebet euch abwaschen, ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt (oder gerecht gemacht) durch den Namen des Herrn Jesus Christus und den Geist unseres Gottes, das doch wohl auf die Taufe anspielt? Allerdings wird, wie namentlich HEITMÜLLER<sup>5</sup> gezeigt hat, dem Namen Jesu manchmal im neuen Testament eine magische Wirkung beigelegt — nicht nur von jenem jüdischen Exorzisten, von dem schon oben (S. 80) die Rede war. Auch die siebenzig Jünger sagen Lk. 10, 17: Herr, selbst die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen, und in der Apostelgeschichte ist mehrfach (3, 6. 16. 4, 7. 10. 16, 18) von einer Heilung oder Dämonenaustreibung in Jesu Namen die Rede. Aber schon wenn Jesus Mt. 7, 22 das Wort in den Mund gelegt wird: viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht durch deinen Namen geweißt, durch deinen Namen Dämonen ausgetrieben, durch deinen Namen viele Wunder getan? oder Mk. 16,

1. vgl. W. BAUER, Handbuch, Ergänzungsband 191, der allerdings auch noch andere Erklärungen für möglich hielt. 2. vgl. WEISS, Urchristentum 501. 3. StKr 1905, 9; vgl. G. KITTEL, ebd. 1914, 43, WEISS, Urchristentum 499. 4. ebd. 498. 5. Im Namen Jesu 232ff.



17f. das andere: in meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, in Zungen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, so wird es gut mit ihnen werden — so wird dem Namen Jesu wohl keine zauberische Wirkung mehr zugeschrieben; denn wie soll man sich das bei dem Weissagen und Zungenreden denken? HEITMÜLLER<sup>1</sup> erklärte es zwar für „äußerst wahrscheinlich, daß dem Nennen, Anrufen des Jesus-Namens bei diesen eminent pneumatischen Erscheinungen . . . letztlich der Gedanke zugrunde lag, daß man dadurch ‚begeistert‘, der Geist Jesu dadurch herabgezogen werde“ — aber wenn die Anrufung des Namens Jesu diese Erscheinungen bewirken sollte, mußte sie doch vorher stattfinden, und davon ist nirgends etwas gesagt. Auch die Apostelgeschichte spricht (4, 17f. 5, 28. 40. 9, 27f.) zugleich von einem Reden und Lehren im oder auf den Namen Jesu, für das der Name doch wohl keine derartige Bedeutung haben kann, und wenn die 144000 Ausgewählten ap. 14, 1, die den Namen des Lammes und seines Vaters auf ihrer Stirn geschrieben tragen, daran allerdings ursprünglich ein wunderkräftiges Amulett haben sollten (wie die mit dem Namen Gottes und der Stadt Gottes Beschriebenen 3, 12 und die mit dem Namen des Tieres oder der Zahl desselben Tätowierten 13, 16f. an diesen), so ist bei dem Gebet im Namen Jesu Joh. 14, 13f. 15, 16. 16, 24. 26 doch wohl wieder nicht an dergleichen zu denken. Wenn HEITMÜLLER<sup>2</sup> sich für diese Deutung der Formel zunächst an der erstgenannten Stelle darauf berief, daß vorher von Wundern die Rede sei, die die Jünger sollten tun können, und daß diese durch die Kraft des Namens Jesu geschähen, so ist das nicht zwingend; ja, es ist überhaupt undenkbar, daß Johannes für möglich gehalten hätte, Gott oder auch Christus selbst könnten durch die Nennung ihres Namens zur Erhörung einer Bitte gezwungen werden. Und wie paßt diese Erklärung der Formel zu 20, 31: damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen? — durch den Glauben, aber nicht durch Nennung seines Namens! Selbst nach der Vorschrift des Jakobusbriefes (5, 14f.): ist einer krank unter euch, der rufe die Ältesten der Gemeinde, die sollen über ihn beten und ihn salben mit Öl im Namen des Herrn — wird fortgefahren: so wird das Gebet des Glaubens dem Kranken helfen; von einem Ölsakrament, wie es sonst vorkommt<sup>3</sup>, ist also hier doch wohl keine Rede. Um endlich zu Paulus oder wer nun der Verfasser des zweiten Thessalonikerbriefes war, zurückzukehren, so wird bei den Worten 3, 6: wir befehlen euch, Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus euch von jedem Bruder zurückzuziehen, der unordentlich wandelt — wohl niemand an eine magische Wirkung des Namens denken. Heißt es dann I. Kor. 5, 3f. mit Bezug auf den *incestuosus*: ἡδὴ κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος cὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ κατὰ κτλ., so könnte man allerdings das ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ über συναχθέντων — Ἰησοῦ weg mit παραδοῦναι verbinden und

1. ebd. 247. 2. ebd. 79f., vgl. Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> IV, 150. 3. vgl. BOUSSER, Hauptprobleme 297ff., PRICE, HJ 1919/20, 105.

dafür geltend machen, daß bei συναχθέντων schon *ὁ* τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ stehe. Indes WEISS<sup>1</sup> hatte doch wohl recht, wenn er dagegen einwandte: „man kann zwar das Objekt von seinem Verbum trennen, hier bleibt der Hörer in Spannung; aber eine solche Nebenbestimmung würde in der Luft schweben ohne das Wort, zu dem sie gehört, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Hörer, der keine andere Beziehung findet, es doch mit συναχθέντων verbindet“. „Die Gemeinde soll sich versammeln“, so fuhr er dann fort<sup>2</sup>, „mit dem Namen des Herrn Jesus (auf den Lippen); erst dadurch, daß *idealiter* (es braucht nicht wirklich und nicht laut zu geschehen) jeder beim Eintritt in die Versammlung sich zu dem Herrn bekennt, etwa mit den Worten κύριος Ἰησοῦς, ist die Gemeindeversammlung als solche konstituiert; erst dann kann sie erwarten, daß der Herr Jesus mitten unter ihnen sei.“ Und ebenso ist es wohl gemeint, wenn es Kol. 3, 17 heißt: was ihr tun möget in Wort oder Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesus, Gott dem Vater durch ihn dankend. Oder dürfen wir Phil. 2, 10: auf daß sich in dem Namen Jesu beugen alle Kniee derer, die im Himmel, die auf der Erde, und die unter der Erde sind — so verstehen, daß der Name über alle Namen, wenn er genannt wird, alle Lebewesen, ob freiwillig oder unfreiwillig, auf die Kniee und zu der freudigen oder widerwilligen Anerkennung der Herrenstellung Jesu zwingt? HEITMÜLLER führte für diese Erklärung an, daß nach I. Kor. 2, 6. 8. 15, 24, Kol. 2, 15 die Unterordnung mancher Gruppen der Geisterwelt — und an sie ist allerdings, wie wir noch sehen werden, zu denken — unter Christus eben eine erzwungene sei oder sein würde; aber hätte dann nicht gesagt werden müssen, bei welcher Gelegenheit diese widerstrebenden Engelmächte sich gleichwohl vor Jesus würden beugen müssen, ja, hätte der Apostel fortfahren können: und auf daß alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zum Preis Gottes des Vaters?<sup>3</sup> So dürfte sich doch bei Paulus der Glaube an die Zauberkraft des Namens Jesu sonst nirgends nachweisen lassen und wird daher auch an der Stelle I. Kor. 6, 11, von der wir ausgingen, nicht vorliegen; besagt diese aber, daß die Taufe die Sünden tilgt, so führt das doch in keiner Weise über die Anschauung von ihr hinaus, die wir schon von der Johannestaufe her auch im Christentum voraussetzen mußten.

Indes eine weitergehende Aussage glaubt man nun wieder im zehnten Kapitel desselben Briefs vor sich zu haben. Und in der Tat, wenn Paulus da sagt (V. 1ff.): unsre Väter waren alle unter der Wolke und gingen alle durch das Meer und wurden alle in Moses getauft durch die Wolke und das Meer und aßen alle die gleiche geistliche Speise und tranken alle den gleichen geistlichen Trank; denn sie tranken aus einem mitgehenden geistlichen Felsen, der Fels aber war Christus — so denkt er zugleich mit an die christliche Taufe. Denn wenn sich auch eine ähnliche Zusammenstellung je einiger der hier erwähnten Gnadenerweise Gottes gegenüber dem Volke Israel in der Wüste

1. Korintherbrief 127f. 2. ebd. 128; etwas anders allerdings Urchristentum 497.  
3. Auch gegen GRUSSENDORF, ZevR 1907, 69. Wenn DIBELIUS, Handbuch III, 2, 55. 89 zu den beiden zuletzt angeführten Stellen HEITMÜLLER zitierte, so meinte er das doch offenbar nicht in dem hier bekämpften Sinne.

schon Ps. 105, 39ff., *Sap.* 10, 17f. 19, 7 findet, so erklärt sich ihre Zusammenfassung hier und namentlich die (nach V. 1 eigentlich überflüssige) Bezeichnung des Seins unter der Wolke und des Durchgangs durch das Meer als eines Getauftwerdens in Moses doch nur aus der Rücksicht auf den christlichen Gebrauch. Aber damit ist nun keineswegs gesagt, daß Paulus auch über diesen oder zunächst das Abendmahl ebenso geurteilt, d. h. es als das Genießen eines πνευματικὸν βρῶμα und πόμα gedacht habe<sup>1</sup>. Sondern diese Ausdrücke erklären sich durchaus aus dem alten Testament, bzw. dem Judentum: das Manna heißt auch Ps. 78, 24f. 105, 40, *Sap.* 16; 20 ὄρεος οὐρανοῦ oder ἀγγέλων, bzw. ἀγγέλων τροφή und den Fels deutet schon Philo (*leg. alleg.* II, 21, vgl. auch *quod det. pot. ins. sol.* 31) auf die Weisheit<sup>2</sup>. Man könnte sogar sagen, an das Abendmahl ließe sich hier überhaupt nicht mitdenken, da in ihm nicht aus Christus, sondern er selbst, d. h. sein Blut getrunken — und sein Leib gegessen würde, wovon hier freilich nichts stehe. Aber diese Differenz ließe sich daraus erklären, daß die Speisung und Tränkung in der Wüste eben erst nachträglich auf das Abendmahl gedeutet wurde und nicht vollständiger darauf gedeutet werden konnte. Eher durfte umgekehrt KENNEDY<sup>3</sup> einwenden: *the curious statement that „all were baptised into Moses“ tells against the magical significance which Lake and others read into the Pauline idea of baptism, for we cannot conceive the implication of some mystic relationship established between the people and Moses by these events in their history.* Aber wenn das auch nicht möglich ist, so könnte es doch für das Verständnis der paulinischen Auffassung von der christlichen Taufe nötig sein; — und in der Tat glaubte WEINEL<sup>4</sup> behaupten zu müssen: „nur durch die sakramentale Auffassung (im engeren Sinne des Wortes) konnten zwei an sich so verschiedene Dinge, wie Jesu letztes Mahl mit der Todesweissagung und der Brauch, durch den man in die neue Gemeinschaft eintrat, zusammenschmelzen. Nur weil die Mysterien Taufen und Mahlzeiten kannten, und man inzwischen gelernt hatte, Taufe und Abendmahl in ihrem Sinne auszuüben, stehen diese von nun an auch im Christentum zusammen.“ Aber das ist doch wohl zu schnell geschlossen. Selbst wenn man Taufe und Abendmahl im Christentum zusammengestellt (und besonders geschätzt) hätte, weil es dergleichen in den Mysterien gab, so folgt daraus noch nicht ohne weiteres, daß man sie wie die entsprechenden Gebräuche in den Mysterien auffaßte. Ja ihre Zusammenstellung und besondere Schätzung läßt sich auch ohne jene Annahme erklären; „wie in der Taufe“, so sagt HOLTZMANN<sup>5</sup>, „der Anschluß an die Gemeinde,

---

1. Die von WEISS (Korintherbrief 250, 2) an der Echtheit des πνευματικὸν geäußerten Zweifel halte ich für unbegründet; es wird wohl schon durch das dann folgende πνευματικῆς gefordert. 2. vgl. WETTER, Die Auffassung des Apostels Paulus vom Abendmahl, ZNW 1913, 208, 1: „die Worte I. Kor. 10, 1ff. können uns nichts von der Abendmahlsauffassung des Apostels lehren, da es als sehr unsicher erscheint, ob Paulus dabei wirklich an die christliche Feier denkt und nicht nur einen rabbinischen Midrasch der Wüstenwanderung gibt.“ Wenn BRÜCKNER, Gottheiland 30 mit der Deutung des Felsens auf Christus die Bezeichnung Mithras' als des Felsgeborenen verglich, so versteht man das harte Urteil WERNLES (ZThK 1915, 88): „etwas Kritikloseres, Zusammengestoppeltes habe ich seit langer Zeit nicht gelesen.“ 3. St. Paul 236. 4. Theologie<sup>3</sup> 303. 5. Theologie<sup>2</sup> I, 457; vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 259.



so vollzog sich der dauernde Zusammenschluß der Gemeinde in sich selbst in gemeinsamen Mahlzeiten, die aus der Ursprungsgestalt eines echt jüdischen häuslichen Alltagsgebrauches mit der Zeit zu kultischer Bedeutung heranwachsen, entsprechend der Sitte des Altertums, die brüderliche Gemeinschaft der Kultusgenossen zu einem solennen Ausdruck in solcher Form zu bringen.“ LIETZMANN<sup>1</sup> meinte sogar: „I. Kor. 10, 1—12 bekämpft der Apostel eine derartige, rein ‚magische‘ Auffassung der Taufwirkung“; aber das ging wieder nach der andern Seite zu weit; denn in Wahrheit handelt es sich wohl überhaupt nicht um jene.

Doch wir haben auch noch gar nicht die Hauptstelle Röm. 6 betrachtet, von der man gewöhnlich ausgeht — freilich in der Regel, ohne sie sich genauer anzusehen. Tut man das, so kann allerdings die Frage, mit der Paulus nach der andern: wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie können wir noch in der Sünde leben? fortfährt: oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, in seinen Tod getauft sind? so sind wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben worden — so verstanden werden, als ob diese Wirkung durch die Taufe selbst hervorgebracht würde<sup>2</sup>. Aber dann fällt doch schon auf, daß in V. 6 zwei eigentlich identische Vorgänge als Ursache und Wirkung unterschieden werden würden: unser alter Mensch ward mitgekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet würde. JÜLICHER<sup>3</sup> wollte diesen geringen und unklaren Fortschritt der Gedanken außerordentlich geistreich aus einer gewissen Verlegenheit des Apostels erklären: er habe auf der Höhe von 5, 14—21, die keine Übergangsstadien, keine Vermittlungsprozesse zwischen ehemals und jetzt kenne, das lösende Wort nicht finden können, daß dem Menschen zu der sittlichen Erneuerung die Zeit seines Erdenlebens bewilligt sei. Aber V. 7 nötigt doch wohl noch zu einer andern Erklärung. Denn wenn da fortgefahren wird:  $\acute{o} \gamma\alpha\rho \acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\acute{\omega}\nu \delta\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\tau\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\omicron \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$  — und dieses  $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\acute{\omega}\nu$  nun auch von dem der Sünde Absterben verstanden werden müßte, so machte zunächst das  $\gamma\alpha\rho$  Schwierigkeiten; denn das nicht mehr der Sünde dienen ist doch nach dieser Erklärung vorher völlig genügend damit begründet worden, daß unser alter Mensch im ethischen Sinne mitgekreuzigt und der Leib der Sünde vernichtet worden ist — also konnte es nicht wohl außerdem dadurch begründet werden, daß der der Sünde abgestorbene gerechtfertigt oder, wie REITZENSTEIN<sup>4</sup> und LIETZMANN<sup>5</sup> wollten, befreit sei. Außerdem aber wäre das erstere ein ganz unpaulinischer

---

1. Handbuch III, 1, 162; vgl. GRILL, Untersuchungen II, 259. 2. Gegen LAKES Behauptung (*Epistles* 383 f., vgl. 46): *from Rom. VI it is obvious that this unethical view of Christianity, with its accompanying evils, was connected with Baptism, in so much as St. Paul argues that its obligations have been misunderstood* vgl. KENNEDY, *St. Paul* 232 ff., namentlich 237 f.: *the tendency of the antinomian is to take advantage of the mercy of God, because it is utterly inexhaustible*. 3. Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> II, 264; vgl. LIETZMANN, Handbuch III, 1<sup>2</sup>, 68: „dem Apostel fließen die Worte nicht glatt wie Honig von der Lippe, er ringt vor unsern Augen mit dem Ausdruck, braucht immer neue Wendungen und Bilder, um zu zeigen, wie trotz der Beseitigung des Gesetzes und der Aufrichtung des Glaubens als des alleinigen Heilprinzips das sittliche Handeln kein  $\acute{\alpha}\delta\iota\delta\omicron\phi\omicron\rho\omicron\nu$ , sondern die notwendige, selbstverständliche Bezeugung des neuen Christenstandes ist.“ 4. *Mysterienreligionen* 2 115 f. 5. Handbuch III, 1<sup>2</sup>, 65.

Gedanke und das letztere eine Selbstverständlichkeit: wer der Sünde abgestorben ist, ist natürlich von ihr frei. So wird ἀποθάνων, wie auch BOUSSET<sup>1</sup> einsah, ohne doch daraus die nötige Konsequenz zu ziehen, von dem (wenn auch nur durch die Stellvertretung eines andern und hier natürlich Christi erlittenen) leiblichen Tode zu verstehen sein, der in der Tat rechtfertigt oder (nach dem auch von LIETZMANN angeführten jüdischen Rechtssatz *Ber. 19a*: wenn einer Buße getan hat und dann gestorben ist, so vernichtet der Tod die Sünde) von der Sünde befreit. Dann kann wirklich damit begründet werden, daß die Kreuzigung unseres alten Menschen mit Christus, d. h. die Sühne seiner Sünden, zur Vernichtung des Leibes der Sünde und zur Befreiung von ihrer Knechtschaft führen sollte — es braucht nur der Zwischengedanke ergänzt zu werden: denn, wem die Sünden vergeben sind, der kann nun wirklich ein neues Leben anfangen; der wird in seinem Kampf gegen die Sünde nicht immer wieder von dem Gedanken gehemmt, er helfe ihm doch nichts, da ihm ja noch die alte Schuld anhafte; der hat Gott als die Liebe erkannt und damit auch den Zweck seiner Gebote an uns eingesehen. Und ebenso versteht man, wie vorher die Vernichtung des Sündenleibes als Zweck des Mitgekreuzigtwerdens unseres alten Menschen bezeichnet werden kann, während allerdings vorher von dem der Sünde absterben und in diesem Sinne von einem in Christi Tod Getauftwerden die Rede war. Und wenn das auch nach dem Folgenden für Paulus nur Bild sein kann<sup>2</sup>, so muß doch ursprünglich — LIETZMANN<sup>3</sup> tat sehr recht, dieses Wort jetzt einzuschieben — die Meinung gewesen sein, daß durch die Taufe Tod und Auferstehung auf den Täufling übertragen würden, nur vielleicht nicht Tod und Auferstehung Christi, sondern eines Vegetationsgottes, und nicht in dem Sinne, wie das Paulus hier versteht, sondern in dem Sinne, daß der Täufling ebenfalls nach dem Tode auferstehen würde. Denn daß Tod, Begräbnis und Auferstehung des Attis zu diesem Zweck gefeiert wurden, erkannten wir bereits oben (S. 104) aus jener Schilderung des Firmicus Maternus, durch die schon dort zugleich die letzte Stelle, an der Paulus von der Taufe redet, erklärt wurde.

Wenn Paulus nämlich Kol. 2, 11 ff. sagt: in Christus wurdet ihr beschnitten mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist, durch das Ausziehen des Fleischesleibes, durch die Beschneidung Christi, da ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe, in dem ihr auch auferweckt wurdet durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. So hat er auch euch, die ihr tot waret durch die Übertretungen und euer unbeschnittenes Fleisch, mit ihm lebendig gemacht, indem er uns alle Fehltritte schenkte usw. — so könnten die ersten Worte wieder von einer magischen Wirkung der Taufe verstanden werden; aber schon daß sie mit der Beschneidung verglichen wird, spricht dagegen. Denn diese hatte keine sakramentale Bedeutung<sup>4</sup>; sie war nur das Zeichen der Zugehörigkeit zum

1. ThLZ 1910, 813 und mehr noch Kyrios Christos<sup>2</sup> 107 f. 128, 1. 2. So auch, wenn gleich mit anderer Begründung, G. KITTEL, StKr 1914, 46 ff. Desgleichen urteilte WERNLE, ZThK 1915, 67: „ich kann . . . gar nicht finden, daß Paulus in Röm. 6 einen unverkennbar naturhaften Sakramentsbegriff entwickelt;“ vgl. auch HEINRICI, Hermesmystik 205. 3. Handbuch III, 1<sup>2</sup>, 62. 4. vgl. BOUSSET, Religion<sup>2</sup> 227.

ausgewählten Volke — und ähnlich wird also auch Paulus die Taufe angesehen haben. Nennt er doch in V. 12 als Grund unseres Mitaufgewecktwerdens vielmehr den Glauben und begründet es endlich in V. 13 damit, daß Gott uns alle Fehltritte geschenkt habe. Mit andern Worten: wie Röm. 6, so gründet sich auch hier die Wirkung der Taufe auf die Bedeutung des Todes Christi<sup>1</sup>. Aber daß er vorher von einem mit Christus in der Taufe Begraben- und Aufgewecktwerden redet, muß allerdings seinen besonderen Grund haben und erklärt sich wieder aus dem eben wieder erwähnten Mysteriengebrauch.

Freilich wird dort das Sterben und Wiederlebendigwerden des Gottes, wenschon vielleicht durch die Salbung, so doch jedenfalls nicht durch eine Taufe dem Gläubigen zugewandt; aber anderwärts könnte doch auch dies der Fall gewesen sein. Denn zunächst ein Sterben und Wiederlebendigwerden des Mysten (freilich nach dem Vorbilde des Gottes) wurde auch in den Isismysterien erwartet und deshalb dargestellt<sup>2</sup>. Apulejus erzählt erst (*met.* XI, 21), der Oberpriester der Isis habe seinem Helden, bzw. ihm selbst gesagt, *et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari* und berichtet dann von jenem oder sich selbst (Kap. 23): *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeari*<sup>3</sup>. Ja, an der ersteren Stelle heißt es dann weiter, daß *numen deae soleat . . . sua providentia quodammodo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*, und nach jener Erfahrung feiert Lucius-Apulejus (Kap. 24) seinen Geburtstag. Das Sterben und Wiederlebendigwerden wird also zugleich als Wiedergeburt aufgefaßt, wie sie in anderen Mysterien die Waschungen hervorrufen sollten — Tertullian sagt ja *de bapt.* 5: *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt*. So konnte umgekehrt für die Wiedergeburt wohl das Sterben und Wiederlebendigwerden eintreten<sup>4</sup>; ja DIETERICH<sup>5</sup> und REITZENSTEIN<sup>6</sup> haben auch noch auf andere, direktere Weise nachzuweisen versucht, daß der Mysterientaufe diese letztere Wirkung zugeschrieben worden sei, zunächst aus dem Taurobolium. Dasselbe sei nämlich ursprünglich nicht als Sühne, sondern als Darstellung des Sterbens und Wiederlebendigwerdens gemeint gewesen, ja, das Blut sei erst nachträglich an die Stelle des Wassers getreten. Aber das alles ist sehr un-

1. So richtig ALTHAUS, Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament 1897, 164 ff. 192 ff.; vgl. auch DIBELIUS, Handbuch III, 2, 75 und G. KITTEL, StKr 1914, 49 f.

2. Über das *homo moriturus* Firm. Mat., *de err. prof. rel.* 18 vgl. meinen Aufsatz: Zu Firmicus Maternus, RhM 1920, 355 ff. 3. Daß auch aus der Notiz *vita Commodi* 9, dieser habe die Mithrasfeier durch einen wirklichen Mord befleckt, wohl mit FRAZER, *Balder the Beautiful* 1913, II, 277 und DIETERICH, Mithrasliturgie<sup>2</sup> 161. 165 zu folgern ist, daß dabei eine *simulata occisio* vorkam, die freilich später nur zur Prüfung des Mysten dienen sollte, bemerke ich hier nur, weil ich es in der ersten Auflage dieses Buches 179, 1 als zweifelhaft bezeichnet hatte, tue das aber unter dem Texte, weil die Mithrasmysterien auf Paulus nicht eingewirkt haben werden. 4. Es ist also trotz SCHWEITZER, Geschichte 149 nicht „geradezu unglaublich, daß . . . Philologen wie DIETERICH und andere, wo sie vom Paulinismus handeln, unbefangen immer von der ‚Wiedergeburt‘ reden, wo doch in den als gesichert geltenden Briefen dieses Wort und das entsprechende Verbum überhaupt nicht vorkommen“. 5. Mithrasliturgie<sup>2</sup> 161. 6. Mysterienreligionen<sup>2</sup> 32.



sicher und unwahrscheinlich, und wäre es auch anders, so würde doch damit noch nichts für die Auffassung der eigentlichen Mysterientaufe bewiesen sein. Denn auch die Erklärung des Briefes des Apollonius im Papyrus Parisinus 47 (WITKOWSKI, *epistolae privatae graecae* <sup>2</sup> Nr. 48) durch REITZENSTEIN<sup>1</sup> ist zwar sehr geistvoll, aber, wie er selbst durch die andere Erklärung, die er vor- und nachher gab, zugestand, kaum ganz einwandfrei. Wenn nämlich jener seinem Vater Ptolemäus unter Anrufung des Sarapis vorwirft, er und seine Götter hätten gesagt, ὅτι ἐνβέβληκαν ὑμᾶς (l. ἡμᾶς) εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὐ (oder οὐ) δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἄν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτίζομεθα, so sah REITZENSTEIN in Apollonius einen Novizen des Sarapis, dem sein geistlicher Vater und Mystagoge mitgeteilt habe, seine mit einer Taufe verbundene Weihe sei jetzt nicht möglich, er könne in demselben Sinne wie die Isismysten nicht sterben und solle erst getauft werden, wenn Ptolemäus sehe, daß Apollonius (durch die Weihe) gerettet werden würde. Aber so braucht das οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν eben nicht gedeutet zu werden; die Zurückführung von Sterben und Wiederlebenswerden des Mysten auf seine Taufe läßt sich also auch auf diese Weise nicht sicherstellen. Trotzdem wird sie, eben weil sich nur so die Aussagen des Paulus erklären, vorgekommen sein, wenngleich das Sterben und Wiederlebenswerden in den Mysterienreligionen kaum so, wie von Paulus, verstanden worden sein wird<sup>2</sup>; denn mögen diese auch sonst, wie DIETERICH<sup>3</sup> und WOBBERMIN<sup>4</sup> gegenüber ROHDE<sup>5</sup> und ANRICH<sup>6</sup> nachgewiesen haben, sittliche Wirkungen haben hervorbringen wollen, das Sterben und Wiederlebenswerden ist doch, soweit wir wissen, nicht so aufgefaßt worden. Und so würde es sich von neuem zeigen, daß für Paulus das auf den Tod Christi Getauftwerden nur bildliche Bedeutung gehabt haben kann<sup>7</sup>.

Oder mußte er doch aus allgemeineren Gründen eine andere Auffassung der Taufe vertreten? HOLTZMANN<sup>8</sup> meinte in der Tat: „der eiserne Zwang der als Naturmacht waltenden Sünde kann nur durch eine Übernatur gebrochen werden; der Umschwung aus der Sphäre des physischen, dem Tode

1. ZNW 1912, 9. 2. vgl. KENNEDY, *St. Paul* 228: *the death of which Paul speaks is something wholly different*. 3. *Nekyia* 66f. 165. 4. *Studien* 35ff.; vgl. auch CUMONT, *Religionen* <sup>2</sup> 251 und CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* 1922, 16ff. 5. *Psyche* 1894. <sup>5</sup> <sup>6</sup> 1910, I, 298ff. 307ff. II, 71ff. 6. *Mysterienwesen* 25ff.; vgl. auch LIETZMANN, *Handbuch III*, 1, 121: „wenn er dabei auch zu einseitig verfährt, und ein gelegentliches Hineinspielen ethischer Forderungen durch mehrere Zeugen sichergestellt ist, so hat ROHDE die Grundstimmung der Mysten zweifellos richtig mit den Worten des Kynikers Diogenes charakterisiert: κρείττονα μοῖραν ἔχει Πатаικίων ὁ κλέπτης ἀποθανών ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται (*Phut., quom. adol. poet. aud. deb.* 4)“ und GARDNER, *The Religious Experience of St. Paul* 1911, 87: *we have no reason to think that those who claimed salvation through Isis or Mithras were much better than their neighbours*. 7. Es ist mir gegenüber andern Kritikern sehr wertvoll, daß MOFFATT (RThyPhy 1909, 786) über die ähnlichen Ausführungen in der ersten Auflage dieses Buches bemerkte: *it is very rare to find . . . any confusion upon the vital difference between the common use of the same terminology and the adoption of the religious ideas which it connotes. A striking example of the author's skill in this respect will be found in his searching investigation into the theories which make Paul responsible for the sacramental conception of Christian baptism*. Auch GARDNER, *Experience* 107 sagte: *it is . . . certain that, spiritual and ethical in all things, Paul would never have attributed to baptism any magic efficacy*. 8. *Theologie* <sup>2</sup> II, 196.

verfallenen Daseins in die entgegengesetzte Sphäre der Auferstehung und des Lebens erfordert die entsprechende Vorstellung eines mysteriösen, die innere Katastrophe sowohl darstellenden und veranschaulichenden, wie vermittelnden und bedingenden Aktes.“ Aber diese Auffassung von der Sünde läßt sich, wie ich anderwärts gezeigt zu haben glaube<sup>1</sup>, bei Paulus nicht nachweisen.

Andrerseits HEITMÜLLER<sup>2</sup> glaubte, daß Paulus den Geist und den Christus in uns zugleich irgendwie substantiell, materiell denke; „wo aber in dieser Weise das geistig-persönliche und das naturhaft-sinnliche Gebiet ineinander übergehen, nicht reinlich geschieden sind, da ist der Nährboden für das Sakrament vorhanden“. Ich kann auch diese Auffassung vom Geist und vom Christus in uns weder in den von HEITMÜLLER angeführten Stellen (II. Kor. 3, 18. 4, 10) noch sonst bei Paulus finden und sehe deshalb keinen Grund, um ihretwillen bei ihm eine sakramentale Wertung der Taufe (in dem hier in Rede stehenden Sinne) anzunehmen.

Wohl aber lag sie zweifellos jener korinthischen Sitte, sich für die Toten taufen zu lassen, zugrunde, die nun auch unmittelbar aus den Mysterien zu erklären sein wird. Zwar an der oft zitierten Stelle in Platos Republik (II, 7. 364e. 365a) ist nur von Weißen die Rede, die auch nach dem Tode wirken, und Taurobolien wurden nur für andere Lebendige dargebracht<sup>3</sup>; indes von den Orphikern sagt ein Fragment (KERN, *Orph. Fragm.* Nr. 232) aus-

δργιά τ' ἐκτελέσουσι, λύειν προγόνων ἀθεμίτων  
μαίόμενοι,

und da diese Weißen Unsterblichkeit mitteilen sollten, um die es sich auch in Korinth handelt, wird man in der Tat hier an einen Einfluß von jener Seite her denken müssen<sup>4</sup>, während dagegen die mandäische und ägyptische Taufe der Toten, die REITZENSTEIN<sup>5</sup> verglich, hier überhaupt nicht hergehört.

Bei neutestamentlichen Autoren ist zunächst auch weiterhin von keiner andern Wirkung der Taufe, als schon bei Johannes, die Rede; ja wenn Hebr. 10, 22 die Christen besprengt die Herzen (und dadurch gereinigt) vom bösen Gewissen und gewaschen den Leib mit reinem Wasser heißen, so kann man, wie H. WINDISCH<sup>6</sup> sagte, „zweifeln, ob der Verf. . . nicht vielmehr die innere Reinigung von dem Wasserbad scheidet, wie Josephus bei seiner (schon oben S. 159 angeführten) Schilderung der Johannestaufe und wie Philo *de plant.* 162: *κύματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι, τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὁρθῆς ῥεύματι*“; bei dem sonstigen Verhältnis des Verfassers zu Philo liegt diese Parallele vielleicht sogar besonders nahe. Weiterhin nach I. Petr. 3, 21 rettet uns die Taufe, das Gegenbild des Wassers der Sintflut, nicht als

1. Die christliche Lehre von der Sünde I, 1897, 188ff. 2. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 21, vgl. auch Im Namen Jesu 326, Taufe und Abendmahl bei Paulus 18ff. 3. Wenn LIETZMANN, Handbuch III, 1, 152 und nach ihm WEISS, Korintherbrief 363 sagten: „von einem stellvertretenden Taurobolium wissen wir nichts“, so meinten sie offenbar ein Taurobolium für Verstorbene. 4. vgl. auch NORDEN, Vergilius Aeneis VI. Buch 1903. <sup>2</sup> 1910, 7, 3. 5. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 88ff., vgl. schon Zum Asklepius des Pseudo-Apulejus, AR 1904, 406ff. 6. Handbuch IV, 3, 87; vgl. auch G. KITTEL, StKr 1914, 52f.

Abtun des Schmutzes am Fleisch (wie wohl heidnische Spötter sagten), sondern als Bitte um ein gutes Gewissen an Gott — also wieder nicht als etwas Magisches<sup>1</sup>. Wenn daher 2, 2 die Christen bildlich neugeborene Kinder heißen, so wird auch das nicht als durch die Taufe selbst bewirkt angesehen werden; 1, 3 heißt es ja vielmehr: er hat uns wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten und 23: durch Gottes lebendiges und beständiges Wort. Und da sich nun der Epheser- eng mit dem ersten Petrusbrief berührt, so wird wohl auch hier (5, 26) die Reinigung durch das Wasserbad im Wort nicht durch die Taufe, sondern eben das Wort geschehen sein sollen<sup>2</sup>. Erst *act.* 2, 38 heißt es wieder, wie wir schon (S. 159) sahen: lasse sich ein jeder von euch taufen zur Vergebung der Sünden — und außerdem: so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen — und ebenso ist Tit. 3, 5, um das gleich hier hinzuzunehmen, von einem Bade der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes die Rede. Das aber erklärt sich nicht aus dem Judentum<sup>3</sup>, sondern muß wieder aus der Mysterienreligion stammen — wir lernten ja schon oben (S. 170) die entsprechende Äußerung Tertullians und ebenso ähnliche Aussagen bei Apulejus kennen<sup>4</sup>.

Damit ist endlich auch — gerade in seiner nur andeutenden Ausdrucksweise — das Wort Jesu an Nikodemus Joh. 3, 5: wenn einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich der Himmel eingehen, erklärt, in dem die Worte ὕδατος καὶ nicht etwa zu streichen sind<sup>5</sup>. Dagegen dem Wort 13, 10: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος liegt wohl nur jene ursprüngliche Schätzung der Taufe zugrunde; auf sie überhaupt wird ja der hier plötzlich für die Fußwaschung gebrauchte Ausdruck λούεσθαι gehen und diese wird so gedeutet, weil es nötig schien, daß auch die Jünger getauft wären<sup>6</sup>. Ebenso wird unter dem Wasser, das nach der von dem Evangelisten so betonten Notiz 19, 34 aus der Seite des Gekreuzigten floß<sup>7</sup>, die Taufe zu verstehen sein; das wird noch deutlicher durch die Stelle im ersten Johannesbrief 5, 6, nach der Jesus Christus durch Wasser und Blut gekommen ist. Aber welche Bedeutung das Wasser hat, wird auch hier nicht genauer gesagt, vielmehr wird es durch die

1. vgl. auch GUNKEL, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 283: „bemerkenswert ist, daß ihm sonach nicht die äußere Handlung, sondern das Gebet die Hauptsache bei der Taufe ist“. 2. vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 263, 799. — Wenn G. KITTEL, StKr 1914, 45f. nach VENEMA ῥήματι in αἵματι ändern wollte, so würden andere eine solche Lesart vielmehr verbessert haben. 3. vgl. KNOPF, Briefe 42: „historisch sehr richtig, im höheren Sinne, hat es das Johannesevangelium festgehalten, daß Nikodemus, der Pharisäer, Lehrer Israels, im Gespräche von Joh. 3 der Vertreter des Judentums, ratlos und verständnislos ist, wie er vom ἀνωθεν γεννηθῆναι hört.“ 4. Die von DIBELIUS, Handbuch III, 2, 216f. hervorgehobenen Unterschiede sind dabei natürlich nicht zu übersehen. 5. vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 92f., sowie HEITMÜLLER, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> IV, 1918, 67, auch gegen G. KITTEL, StKr 1914, 29f. 6. Die auch hier versuchten Interpolationshypothesen (vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 236f.) können außer Betracht bleiben; die Theorie von EISLER, Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah, ZNW 1913, 268ff., diese stelle eine Vorbereitung auf die mystische Vermählung des himmlischen Bräutigams mit der Kirche dar, scheint mir, da von einer solchen mit keinem Wort die Rede ist, nicht bewiesen werden zu können. 7. Über die hier wieder versuchten Interpolationshypothesen (vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 303) gilt das eben Gesagte.



Fortsetzung: nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und dem Blut — dem Blut untergeordnet; die Taufe mag also für den Evangelisten keine große Bedeutung haben — ebenso wie wir das sofort von dem Abendmahl erkennen werden.

### 3. Das Abendmahl.

Konnten wir uns bei Untersuchung der Taufe sofort an die einzelnen neutestamentlichen Aussagen über sie halten, so muß bei derjenigen des Abendmahls vielleicht noch hinter sie zurückgegangen oder wenigstens erst die Form der ältesten festgestellt werden. Manche Exegeten schließen nämlich aus den Worten, mit denen Paulus I. Kor. 11, 23 seinen Bericht über die Einsetzung des Abendmahls einleitet<sup>1</sup>: ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, erst er habe die hier vorliegende Form desselben aufgebracht; aber diese Erklärung ist, soweit ich sehe, ganz unmöglich. Denn

1. würde dann wohl nicht ἀπό, sondern παρά dastehen. Oder wie WEISS<sup>2</sup> sagte: „da Paulus bei παραλαμβάνειν regelmäßig παρά setzt (I. Th. 2, 3. 4, 1. II, 3, 6, Gal. 1, 12), welche Präposition ja auch bei diesem Kompositum zunächst liegt, so kann das ungewöhnliche ἀπό nur den Sinn haben, daß er die Überlieferung nicht unmittelbar aus seiner Hand empfangen hat, sondern daß sie aus der Richtung des Herrn herkommt; ‚der Herr‘ ist der Anfangspunkt der ganzen Tradition.“

2. ist an der im allgemeinen doch parallelen Stelle 15, 3<sup>3</sup>: παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν κτλ. sicher nicht an eine Offenbarung zu denken; man kann auch nicht aus dem Fehlen eines ἀπὸ τοῦ κυρίου an dieser Stelle schließen, daß 11, 23 eine solche vorausgesetzt würde; denn 15, 3 konnte der Zusatz gar nicht gemacht werden, da es sich nicht um Worte und Handlungen des Herrn, sondern um seinen Tod usw. handelte. Und

3. hätte Paulus einer Vision (wenn er eine solche plötzlich haben konnte) wohl kaum einen Vorgang entnommen, den er ungeprüft in sein Bild der Leidenszeit Jesu eintrug; er hätte sich erkundigt, ob dergleichen überliefert war, und nur dann, wenn ihm das bestätigt wurde, daran festgehalten. So meinte HEITMÜLLER<sup>4</sup>, jene Offenbarung werde „nicht sowohl in der Mitteilung des geschichtlichen Vorgangs und der Worte Jesu als vielmehr im Aufschluß über Sinn und Bedeutung des Mahles bestanden haben“; aber damit wird die hier in Rede stehende Erklärung der Stelle schon aufgegeben.

Andere haben denn auch vielmehr aus der Form, den der lukanische Abendmahlsbericht bei D und der Itala hat, in denen er nur aus 22, 19a besteht und mit τὸ cῶμα μου abschließt, entnommen, daß es sich ursprüng-

---

1. Die Echtheit dieses Berichts kann wohl vorausgesetzt werden; vgl. meine Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894, 46f., sowie BACHMANN, Der erste Brief des Paulus an die Korinther 1905, 377, 2 und WEISS, Korintherbrief 293f. 2. ebd. 283. 3. Die Echtheit der Stelle kann wohl wieder vorausgesetzt werden; vgl. meine Einheitlichkeit 51f. 4. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 43; vgl. auch BACON, *The Lucan Tradition of the Lord's Supper*, HThR 1912, 330.

lich um eine *communio sub una* gehandelt habe. Aber wenn auch diese Rezension ursprünglich sein könnte — obwohl die Übereinstimmung von V. 19b mit I. Kor. 11, 25 und die ungeschickte Form von V. 20: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον<sup>1</sup> auch bei dem Evangelisten selbst verständlich wäre —, so würde aus ihr doch nur dann zu schließen sein, daß der Evangelist den Abendmahlsbecher nicht schon in V. 17 gefunden und deshalb nach dem Brot weggelassen hätte, wenn wir sonst im Urchristentum von einer solchen *communio sub una* wüßten. Natürlich beruft man sich dafür

1. und vor allem auf das Brotbrechen, das mehrfach in der Apostelgeschichte erwähnt wird (2, 42. 46. 20, 7. 11), und besonders auf die Notiz 2, 46f.: κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. „Wenn diese Bemerkung ein richtiges Bild gibt,“ sagte HEITMÜLLER<sup>2</sup>, „so trug das Herrenmahl der ältesten Jüngergemeinde nicht den Charakter einer Feier des Gedächtnisses an den Tod Jesu, vielmehr war der Grundton Freude und Frohlocken, — geradeso wie in der lukanischen Feier der Gedanke an den Tod fehlt und die Stimmung froher Hoffnung (Lk. 22, 18) vorherrscht.“ Aber ein entsprechendes Wort wie hier und V. 16 findet sich doch auch bei Markus (14, 25) und Matthäus (26, 29); es lautet bei ersterem: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Und umgekehrt handelt es sich doch auch in dem kürzeren Lukas-text um ein Abschiedsmahl; also paßt die Schilderung in der Apostelgeschichte zu ihm so gut (oder so schlecht) wie zu dem Bericht der anderen Evangelisten und des ersten Korintherbriefs. Ja — wie vielleicht auch HEITMÜLLER durch die Sperrung des ‚Wenn‘ andeuten wollte — möglicherweise stammt jene Charakteristik des Brotbrechens in der Apostelgeschichte nur aus der Betonung der Freude in ihr, auf die zuerst HARNACK<sup>3</sup> aufmerksam gemacht hat; der Ausdruck Brotbrechen kann also hier ebenso von der Abendmahlsfeier im sonstigen Sinne des Wortes verstanden werden, wie in der Didache (14, 1).

2. Doch HEITMÜLLER fuhr fort: „ein indirektes Zeugnis über das Herrenmahl der Urgemeinde haben wir in einer Erzählung aus dem Leben Jesu. Die Speisung der 5000 (oder 4000) ist ganz zweifellos als ein Typus der Herren-

---

1. Daß diese Worte nicht auf den Kelch bezogen werden können, wie O. HOLTZMANN, *Leben Jesu* 1901, 363, *War Jesus Ekstatiker?* 1903, 10ff., *Das Abendmahl im Urchristentum*, ZNW 1904, 102f. wollte, versteht sich von selbst. 2. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 52; vgl. auch BACON, *HThR* 1912, 345, der sich auch die weiteren Argumente HEITMÜLLERS aneignete, obwohl er bei Lukas keine *communio sub una* fand, sowie WEINEL, *Theologie* <sup>3</sup> 74, aus früherer Zeit O. PFLEIDERER, *Urchristentum* <sup>2</sup> I, 682ff., *Christusbild* 88f., WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892.) <sup>2</sup> 1902, 198f., *Schriften des Neuen Testaments* <sup>3</sup> I, 495, GOGUEL, *L'eucharistie des origines à Justin martyr* 1910, 86. 3. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III, 1908, 206ff., vgl. auch meinen Artikel *Professor HARNACK on Acts*, *HJ* 1909/10, 798f. WEINEL wollte aus I. Kor. 11, 21 schließen, daß auch bei der korinthischen Abendmahlsfeier die Stimmung der Freude vorherrschte, aber das ist nicht sicher.

mahlzeit gedacht (vgl. in den Berichten dieselbe Schilderung des Verhaltens Jesu wie beim Abendmahl: er nahm das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es den Jüngern, Mk. 6, 41. 8, 6 und Par.). Bei diesem Gegenbild des Abendmahls wird der Kelch mit keiner Silbe erwähnt.“ Aber das erklärt sich doch ganz einfach daraus, daß es sich ursprünglich um eine andere Mahlzeit handelte, die nachträglich, so gut es ging, als Typus des Herrenmahls aufgefaßt wurde — wenn das wirklich der Fall war; das Brot nehmen und brechen, sowie ein Dankgebet sprechen bildet indes doch gar keine Eigentümlichkeit des Abendmahls<sup>1</sup>.

3. „Spätere im Jordanlande wohnende (judenchristliche) Sekten“, so sagte HEITMÜLLER weiter, „haben noch lange nachher das Herrenmahl ohne Wein gefeiert. Mit Wasser feierten es noch Zeitgenossen Cyprians in Nordafrika.“ Aber auch das kann, zumal es eben so spät ist, keine ursprüngliche *communio sub una* beweisen; denn um sie handelt es sich dort gar nicht<sup>2</sup>.

4. Doch HEITMÜLLER<sup>3</sup> glaubte auch aus den ältesten Berichten über das Abendmahl eine solche folgern zu können: „die eigenartige, sonst unbegründete Bemerkung Mk. 14, 23: sie tranken alle daraus“ (und, so können wir hinzufügen, Mt. 26, 27: trinket alle daraus) „erklärt sich am besten als polemische Bemerkung gegen eine in anderen Kreisen vorauszusetzende Geringschätzung des Kelches.“ Aber WEINEL<sup>4</sup> erklärte sie vielmehr daraus, daß auch diese ältesten Evangelisten schon in einer Zeit schrieben, in der man beim Abendmahl allein oder vorzüglich den sakramentalen Genuß suchte und deshalb Wert darauf legte, daß es allen zuteil wurde; noch einfacher ließe sich das πάντες vielleicht damit rechtfertigen, daß doch sonst in der Regel nicht mehrere oder gar alle aus einem und demselben Kelche tranken.

5. Sagte HEITMÜLLER zum Schluß: „endlich aber muß stutzig machen, daß das Kelchwort sowohl in der Fassung des Paulus wie der des Markus und Matthäus einen durchaus theologischen Charakter trägt“, so beweist das doch nur, daß es später umgeformt, nicht, daß es ganz neu hinzugesetzt worden ist.

So sind alle diese Erwägungen, wie übrigens HEITMÜLLER<sup>5</sup> selbst in gewisser Weise zugab, nicht durchschlagend: wir wissen sonst nichts von einer *communio sub una* im ältesten Christentum und können daher auch den kürzeren Lukastext nicht so erklären<sup>6</sup>. Dann aber liegt hier kein religions-

---

1. vgl. KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 53f. 2. Auch BOUSSET, Hauptprobleme 309 sagte am Schluß einer eingehenderen Untersuchung über die Eucharistie im Gnostizismus nur: „was sich aus diesem Nachweis, daß sich bei gnostisch-christlichen Sekten die Sitte einer feierlichen gemeinsamen Verbrüderungsmahlzeit (mit Brot und Salz) als Initiationsakt ganz unabhängig von der Eucharistie im engeren Sinne und vielleicht sogar ohne diese erhalten hat, ... für die Urgeschichte des christlichen Abendmahls ergibt, muß weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben.“ 3. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 52f. 4. Theologie<sup>3</sup> 72. 5. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 53. 6. Die scheinbar umgekehrte Theorie von VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, ThT 1905, 244ff. gehört doch nicht hierher, weil es sich bei dem nach ihm allein geschichtlichen Becher Lk. 22, 17f. nicht um das eigentliche Abendmahl handelt. Die Meinung von BLASS (*Evangelium secundum Lucam* 1897, 98), WELLHAUSEN (*Das Evangelium Marci* 1903. <sup>2</sup> 1909, 117, *Das Evangelium Lucae* 1904, 121f.), LIETZMANN (Handbuch III, 1, 131), LOESCHKE (Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft



geschichtlich zu lösendes Problem vor; wir sahen ja auch bereits (S. 6), daß GARDNER seine Erklärung der angeblich späteren Form des Abendmahls aus den griechischen Mysterien selbst aufgegeben hat, und müssen ebenso mit der ähnlichen Theorie von BUTLER<sup>1</sup> verfahren. Das Abendmahl ist von vornherein *sub utraque* gefeiert worden; aber wie wurde es ursprünglich aufgefaßt? Auch diese Frage muß, weil sie bekanntlich sehr verschieden beantwortet wird und es darauf auch für eine etwaige religionsgeschichtliche Erklärung ankommt, hier erst eingehend untersucht werden.

Halten wir uns wieder zunächst an HEITMÜLLER<sup>2</sup>, so wollte Jesus durch die Austeilung des Brotes, die ja nach diesem Gelehrten allein ursprünglich sein soll, die engste Gemeinschaft mit seinen Jüngern und dieser untereinander herstellen. „Seinen Leib, d. h. sich selbst, was er durch Lehren und Leben ihnen geboten hat, was er ihnen gewesen ist, gibt er ihnen als die Speise, die ihre Verbrüderung bewirkt, als den Quell, aus dem sie ihr Blut erneuern sollen; er selbst will das sein, was sie unlösbar zusammenbindet.“ Aber konnte das wirklich durch die wenigen Worte: dies ist mein Leib ausgedrückt werden? WEISS<sup>3</sup> bemerkte gegenüber diesem Bedenken, das ihm auch schon gekommen zu sein scheint: „Jesus hätte sagen können: das (dieses Brot) stellt ‚unsern‘ gemeinsamen Leib (unsere innigste Verbindung) dar. Er sagt: das ist mein Leib, weil es ihm auf diese Seite der Sache ankommt, daß er, der geistig Überragende, sich in dieser Stunde ganz den Jüngern gibt.“ Indes das genügt noch nicht, und vor allem weist das Kelchwort, wenn an ihm auch nur etwas über das dem Brotwort entsprechende: dies ist mein Blut — hinaus ursprünglich ist, vielmehr auf Jesu Tod hin, gibt also dem Abendmahl überhaupt nicht nur, wie auch HEITMÜLLER<sup>4</sup> für möglich hielt, „eine feine Nuance“, sondern eine ganz andere Bedeutung.

Ebendeshalb ist es ausgeschlossen, in ihm eine Vorwegnahme des messianischen Mahles zu sehen, mochte dasselbe auch bildlich als ein Essen des Messias bezeichnet werden. Denn in den eigentlichen Abendmahlsworten deutet doch nichts darauf hin, wohl aber unter der eben erwähnten Voraussetzung auf Jesu bevorstehenden Tod.

Freilich kann er nun sein Blut nicht als Bundesblut bezeichnet haben; denn zunächst das Passah, an dem Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern hielt<sup>5</sup>, ist, als so selbstverständlich man das in der Regel auch noch ansieht, weder im alten Testament noch im Judentum jemals als Bundesschließung bezeichnet worden. Jesus konnte auch nicht an diejenige am Sinai denken

der Eucharistie, ZwTh 1912, 198) und evtl. KLOSTERMANN (Handbuch II, 1, 574), bei Lukas sei selbst V. 19a unecht, kann hier außer Betracht bleiben, weil die Genannten daraus nicht auf Ungeschichtlichkeit der andern Abendmahlsberichte schließen. 1. NC 1905, 490ff.; vgl. dagegen auch CHEETHAM, *The Mysteries, Pagan and Christian* 1907, 110ff. 2. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 58. Auch GRILL näherte sich dieser Anschauung, wenn er Untersuchungen II, 280 in Brot und Wein ursprünglich (oder wenigstens schon früh) „Symbole des vom gestorbenen und auferstandenen Christus ausgehenden Gesamtheits“ gesehen werden ließ, wozu freilich die vorher, S. 268, gegebene Erklärung wohl nicht ganz paßte. 3. Schriften<sup>3</sup> I, 496. 4. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 60. 5. vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 310ff.

und etwa, weil bei dieser nach *ex.* 24, 8 das Volk mit Blut besprengt worden wäre, den Wein als Bundesblut bezeichnen, denn sofern er, wenn auch ohne, soweit wir wissen, den Ausdruck zu gebrauchen, einen neuen Bund Gottes mit den Menschen brachte, war das doch schon früher geschehen; hätte er also jetzt seinen bevorstehenden Tod als Schließung eines Bundes bezeichnet, so würde er seiner ganzen bisherigen Predigt widersprochen haben<sup>1</sup>. Und ebenso, wenn er auch nur von einem Vergießen seines Blutes zur Vergebung der Sünden gesprochen hätte; denn sie hatte er eben von Anfang an verkündigt. Gleichwohl wird er, wie eben schon vorausgesetzt, sein Blut als zu vergießend bezeichnet haben; denn nur wenn er das tat, konnte das Kelchwort später in der Weise, wie wir eben gesehen haben, erweitert werden, und nur dann versteht man den ganzen Vergleich von Brot und Wein mit Leib und Blut. Freilich das *tertium comparationis* zwischen Wein und Blut wird nicht gewesen sein, daß beide vergossen werden oder werden sollen; denn ganz abgesehen davon, daß das mit dem Blut in anderer Weise als mit dem Wein geschehen sollte, hatte doch das Ausgießen des Weines etwa aus dem Schlauch oder Krug in den Becher auch einen andern Sinn; es sollte ebenso wie das Brechen des Brotes, das man mit unserm Brotschneiden verglichen hat, wie das Brot, so den Wein nicht vernichten, sondern im Gegenteil nutzbar machen. Mögen also vielleicht schon die Evangelisten und Paulus in dem Brotbrechen mehr gefunden und es deshalb besonders erwähnt haben (obwohl das die ersteren, wie wir schon sahen, auch Mk. 6, 41. 8, 6 und Par. tun): für Jesus kann die Ähnlichkeit zwischen Brot und Wein und seinem Leib und Blut nur darin bestanden haben, daß, wie jene dem leiblichen, so sein Leib und Blut als in den Tod gegeben dem geistigen Leben der Menschen dienen. Eine solche Auffassung seines Todes war nämlich bei ihm durchaus denkbar, ja geradezu notwendig; denn wenn er ihn auch sonst einfach auf Gottes Willen zurückführte oder als Übergang zu seiner Stellung als himmlischer Menschensohn auffaßte; manchmal und namentlich unmittelbar vorher konnte er sich wohl in ihn nur finden, wenn er ihm auch eine eigene, positive Bedeutung zuschrieb, d. h. wenn er in ihm ein Mittel sah, durch die Art, wie er ihn erduldet, auf andere einen tiefen Eindruck zu machen. So wird ja auch jenes andere Wort Mk. 10, 45, Mt. 20, 28, in dem er sein Leben als ein Lösegeld für viele bezeichnet, zu verstehen sein; denn als geschichtlich muß man es eben wegen dieses letzteren, sonst im neuen Testament nicht vorkommenden Ausdrucks wohl ansehen. Freilich konnte Jesus eine solche Einwirkung nur bei denen, die er bisher noch nicht für sich gewonnen hatte, für nötig halten — und in der Tat heißt es, wie an der eben schon verglichenen Stelle Mk. 10, 45, Mt. 20, 28, so in dem Kelchwort bei Markus und Matthäus, sein Blut würde für viele vergossen werden<sup>2</sup>; erst Lukas sagt wenigstens in seinem ausführlicheren Text statt

1. Daß Justin, *ap.* I, 66 dem Kelchwort nur die Form gibt: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου, kann man kaum als Beweis für die Nichtursprünglichkeit dieses und der andern Zusätze der Evangelisten bezeichnen; denn er beruft sich gerade hier auf die Evangelien, die er sämtlich bereits kennt; vgl. auch FEINE, *Theologie*<sup>3</sup> 151, 1. 2. Daß das an beiden Stellen Zitat aus Jes. 53, 11f. sei, hat FEINE, *ebd.*<sup>3</sup> 147 nicht irgendwie bewiesen.

dessen: für euch, und Paulus setzt das auch beim Leibe hinzu<sup>1</sup>. Zugleich aber haben beide, Paulus beim Brot und Wein, Lukas nur bei ersterem, den Auftrag: das tut zu meinem Gedächtnis, der bei Markus und Matthäus fehlt und in der Tat ungeschichtlich sein dürfte. Jesus selbst wird, nur um bei seiner letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern diesen eine Lehre zu geben, vielleicht einer momentanen Eingebung folgend oder einen auch sonst im Judentum<sup>2</sup> vorkommenden Vergleich aufnehmend, seinen Tod so gedeutet haben; erst als man ihm später auch für die Seinigen eine sühnende Bedeutung oder diejenige einer Bundesschließung zuschrieb und die Abendmahlsworte, die man zunächst nur in Erinnerung an das letzte Zusammensein mit Jesus bei späteren Zusammenkünften wiederholte, so für die Gemeinde eine noch größere, unmittelbarere Bedeutung erhielten, da schrieb man auch Jesus selbst eine eigentliche Einsetzung des Abendmahls zu.

Nun konnte auch das ohne fremdes Vorbild geschehen, wenngleich bei Heidenchristen darauf zugleich ihre Erinnerung an regelmäßige Mahlzeiten, die man zur Erinnerung an Verstorbene hielt, einwirken mochte. Ja, daß das, wenngleich gewiß nur nachträglich und nebenher, tatsächlich der Fall gewesen sein dürfte, ist vielleicht aus der Ähnlichkeit jener Einsetzungsformel: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν mit Formeln in manchen griechischen Stiftungsurkunden zu entnehmen, auf die zuerst LIETZMANN<sup>3</sup> aufmerksam gemacht hat. So stiftete nach einer Inschrift in Thera (IG XII, 3, Nr. 329) Argea, die Tochter des Dion, τὰς ἰδίας καλοκάγαθίας μνάμαν und Epikur verordnete nach Diog. Laert. X, 18 testamentarisch κύνοδον ἐκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδῶρου μνήμην. Doch kann die Einsetzungsformel bei Lukas und Paulus auch ohne solche Vorbilder entstanden und die Wiederholung der letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern von selbst aufgekommen sein.

Auch daß die von Paulus I. Kor. 11, 20f. gerügten Ausschreitungen bei der Abendmahlfeier unter dem Einfluß sakramentaler Freudenfeiern aufgekommen seien, ist trotz WEINEL<sup>4</sup> nicht sicher. Zwar, daß jeder zu der gemeinsamen Mahlzeit beisteuerte, könnte nach dem Vorbild heidnischer Kultmahle, wie wir sie etwa aus den Statuten des *collegium* der *cultores Dianae et Antinoi* in Lanuvium (CIL XIV, Nr. 2112) kennenlernen, üblich gewesen sein; aber bei diesen, wie bei den meisten Mysterienmahlzeiten, ging es wohl so einfach zu, daß jene Gefahr nicht nahe lag. Immerhin stehen in

1. Das Zeitverhältnis beider Lesarten ist also das umgekehrte von dem, das GRILL, Untersuchungen II, 286 annahm. 2. vgl. Sir. 14, 3: die Weisheit wird ihn speisen mit dem Brot der Einsicht und das Wasser der Weisheit wird sie ihm zu trinken geben, ja 24, 21: die mich (die Weisheit) essen, werden immer nach mir hungern, und die mich trinken, werden immer nach mir dürsten. 3. Handbuch III, 1, 131. 162f.; vgl. auch WEISS, Korintherbrief 286, 3, Urchristentum 506, 1, HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl bei Paulus 71, auch LAUM, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike 1914, II, 117. Wenn REITZENSTEIN, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 55f. vielmehr die Erzählung eines Zaubertextes verglich, in welchem Osiris der Isis und dem Horus sein Blut in einem Becher Wein zu trinken gibt, damit sie nach seinem Tode ihn nicht vergessen, sondern in Sehnsuchtsklage ihn suchen müssen, bis er neubelebt sich wieder mit ihnen vereinigt, so setzte er eine Auffassung der paulinischen Abendmahlfeier voraus, die sich uns oben als unhaltbar erweisen wird. 4. Theologie<sup>3</sup> 306.



der sogenannten Prätextatkatakombe<sup>1</sup> nicht nur im Himmel, sondern schon auf Erden auch noch andere Dinge auf dem Tisch als nur Brot und Wein (an dem man sich natürlich auch schon betrinken konnte), und Tertullian sagt *apol.* 39, wenngleich sicher übertreibend: *mysteriis Atticis cocorum dilectus indicitur, ad fumum coenae Sarapiacae sparteoli excitabuntur*. So wird man die WEINELSche Theorie in der Tat für möglich ansehen müssen, ja vielleicht darf man sagen, daß das Abendmahl nur unter dem Einfluß eines solchen Vorbildes dermaßen entarten konnte. Aber notwendig ist das nicht, wenngleich man noch weniger umgekehrt von dem Abendmahl mit SCHWEITZER<sup>2</sup> sagen darf: „es fehlt die ‚Aufmachung‘ des griechischen Sakramentglaubens. Wie weihelos mußte das Abendmahl verlaufen, das in eine öde und unordentliche Esserei ausarten konnte“.

Doch vor allem fragt es sich, wie Paulus selbst über das Abendmahl geurteilt hat. Nicht nur die kirchlichen, sondern auch die meisten neueren kritischen Theologen — ich nenne nur O. PFLEIDERER<sup>3</sup>, ANRICH, H. J. HOLTZMANN<sup>4</sup>, HARNACK, HOFFMANN<sup>5</sup>, DIETERICH<sup>6</sup>, WEINEL<sup>7</sup>, WREDE<sup>8</sup>, BOUSSET, GRUSSENDORF, LIETZMANN, JACOBY<sup>9</sup>, WEISS<sup>10</sup>, STÄRK<sup>11</sup>, GOGUEL<sup>12</sup>, BARBIER<sup>13</sup>, TOUSSAINT<sup>14</sup>, GRESSMANN<sup>15</sup> — fanden bei ihm zuerst die spätere sakramentale Auffassung, zum Teil schon in den Einsetzungsworten I. Kor. 11, 23ff., von denen nach dem Bisherigen wohl hier am besten auszugehen ist.

WEINEL<sup>16</sup> sagte darüber: „dieser Text kann ohne Zweifel sakramental verstanden werden, ja er muß es, denn er enthält die entscheidenden Marksworte: ‚das vergossen wird vielen zu gut‘ nicht; dafür knüpft sich die Bedeutung an den Becher an, welcher ‚der Bund‘ ist, und beim Brot steht ausdrücklich, daß es der zu genießende Leib (für euch!) sei“. Aber so wenig wie die zuerst angeführten ist wohl auch dieser Grund zwingend: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, wie die Worte wohl ursprünglich lauteten<sup>17</sup>, kann doch auch heißen: das ist mein für euch in den Tod zu gebender Leib<sup>18</sup>. Ja, wenn Paulus vorher berichtet, in der Nacht, da er verraten ward, nahm Jesus das Brot usw. und sagte schließlich: dieses tut zu meinem Gedächtnis, so erinnert er nicht nur, wie WEINEL<sup>19</sup> wollte, daran, daß das Mahl „in zu ernster Stunde gestiftet sei, als daß es von den Wogen hochgehender Freude verschlungen werde“, sondern er schildert es durchweg so, wie es nach seiner Meinung zum erstenmal von Jesus gefeiert worden sei; dann aber konnte er, ohne daß es hier schon anderer Beweise dafür bedürfte, bei Leib und Blut Jesu nur an die in den Tod zu gebenden, nicht die zu genießenden denken. Denn auch daß, wie in einer Mysterienfeier ein „Drama“, das Drama von

1. vgl. LIETZMANN, Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 427f. 2. Geschichte 167. 3. Urchristentum<sup>2</sup> I, 297ff. 333, Christusbild 84ff. 4. Theologie<sup>2</sup> II, 269ff., AR 1904, 58ff. 5. Das Abendmahl im Urchristentum 1903, 14ff. 6. Mithrasliturgie<sup>2</sup> 106. 7. Paulus 1904, 198ff., Theologie<sup>3</sup> 73. 305ff. 8. Paulus 70f. 9. Mysterienreligionen 20. 10. Korintherbrief 290f., Urchristentum 508f. 11. Neutestamentliche Zeitgeschichte 1907, II, 119. 12. L'eucharistie 188ff. 13. Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène 1911. 14. L'hellénisme 302ff. 15. Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΩΝ ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ, ZNW 1921, 230. 16. Theologie<sup>3</sup> 73. 17. vgl. WEISS Korintherbrief 286, 1. 18. Daß τὸ ὑπὲρ ὑμῶν mit K. G. GOETZ, Die heutige Abendmahlsfrage 1904.<sup>2</sup> 1907, 157. 188 auf τοῦτο zu beziehen wäre, ist wieder ganz unmöglich. 19. Theologie<sup>3</sup> 306.

Golgatha an den Gläubigen vorüberziehe<sup>1</sup>, kann man nicht sagen, und noch weniger, wie es wohl die Meinung ist, daraus schließen, daß auch das Abendmahl so gedacht worden sei, wie man die Mysterienmahlzeiten auffaßte. Oder ist das nun an anderen Stellen bei Paulus doch der Fall?

HEITMÜLLER<sup>2</sup> glaubte es zunächst aus dem allgemeinen Grunde annehmen zu müssen, daß „Kulthandlungen, Zeremonien, Riten im allgemeinen mehrdeutig sind ... Die Riten bleiben, die Anschauungen von ihrer Bedeutung wechseln. Im allgemeinen wird man bei einem Ritus eine Grundstimmung feststellen können, aber daneben noch besondere Deutungen erkennen, die als Oberton mit dem Grundton harmonieren, ihn übertönen oder auch mit ihm disharmonieren können; eine einheitliche Deutung eines Ritus erwarten und finden wollen, ist von vornherein verkehrt“. Aber das gilt doch wohl nicht von einem Ritus, der zur Zeit des Paulus erst kurz vorher entstanden war; mindestens müßte es da im einzelnen nachgewiesen werden.

Wir sahen indes bereits, daß das mit Hilfe von I. Kor. 10, 3f. nicht möglich ist; wie steht es also mit dem zweiten Teil des Kapitels?

Sagt Paulus in V. 16: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; so kann das dem Wortlaute nach gewiß heißen: man hat an Leib und Blut Christi — warum Paulus die umgekehrte Reihenfolge wählt, geht uns hier nichts an — Anteil, d. h. man genießt den erhöhten Christus oder wenigstens: man tritt mit ihm in Verbindung. Aber WETTER<sup>3</sup> hat dagegen zunächst folgendes geltend gemacht: „Paulus verwendet sonst immer die Ausdrücke ‚Leib Christi‘ und ‚Blut Christi‘ in einer ihm eigentümlichen Bedeutung als synonym mit dem Tode des Herrn ... Schon aus dem bekannten Wort Röm. 3, 25 dürfte dies deutlich sein, die Christen sind gerecht gemacht durch sein Blut ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ vgl. Röm. 5, 9 (Kol. 1, 14) ... Kol. 1, 20 hören wir εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ ... Aber auch für σώμα scheint mir dies unzweifelhaft, so Röm. 7, 4 ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Kol. 1, 22 bietet eine vollständige Parallele zur Verwendung von σώμα: ἀπεκατέλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, wo der ganze Ausdruck für Jesu Tod steht. Für Paulus wäre es ein unmöglicher Gedanke, bei diesen Worten an das wirkliche Blut oder den Leib Christi“ (d. h. des erhöhten) „zu denken, ihm sind sie nur ein Ausdruck für den Tod Christi, für das, was er auch ‚das Kreuz‘ nennt.“ Vor allem indes ist diese Erklärung doch dadurch ausgeschlossen, daß, wie wir schon früher (S. 97) sahen, Paulus von keinem Blut des Auferstandenen weiß und daß, wie auch WEISS<sup>4</sup> hervorhob, die nach dem Apostel längst ἐν Χριστῷ lebende Gemeinde nicht erst durch Brot und Wein in Verbindung mit dem erhöhten Christus zu treten braucht. So kann die κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, mag der Ausdruck auch auffallen und

1. vgl. HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl im Urchristentum 67, BOUSSET, Schriften<sup>3</sup> II, 132, WEISS, Korintherbrief 288, 1, H. J. HOLTZMANN, Theologie<sup>2</sup> II, 204. 207, auch WETTER, ZNW 1913, 211. 2. Taufe und Abendmahl im Urchristentum 64f.; vgl. auch TOUSSAINT, L'hellénisme 311. 3. ZNW 1913, 207. 4. Korintherbrief 258.

daher noch einer besonderen Erklärung bedürfen, doch nur eine Verbindung mit seinem Tode oder ein Bekenntnis zu diesem bedeuten — wie auch WETTER<sup>1</sup> sagte: „was Paulus mit diesen Worten gesagt hat, ist also nur, daß die Christen beim Abendmahl mit Christi Tod in Beziehung treten, daß sie, wenn sie das Brot brechen und den Kelch segnen, sozusagen Christi Tod vergegenwärtigen“.<sup>2</sup>

Geht es dann nach dem mehr parenthetischen V. 17 weiter: βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθιοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσιν; so ist wohl klar, daß Paulus nicht sagen will, das historische empirische Israel nehme auf übernatürliche Weise an dem Altar teil oder trete mit ihm in Verbindung. Ursprünglich zwar mag der Ausdruck so verstanden worden sein, da der Altar als Sitz der Gottheit selbst zum Fetisch geworden war, wie das GRESSMANN<sup>3</sup> für die Semiten und MISCHKOWSKI<sup>4</sup> für die Griechen und Römer nachgewiesen hat; indes wie er schon im Judentum aufgefaßt wurde, zeigen zwei zuerst von LIETZMANN<sup>5</sup> herangezogene und richtig erklärte Philostellen: *de spec. leg.* I, 221 heißt es von Gott: εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων, aber § 131 von den Priestern: κοινωνοὶ τῶν κατ' εὐχαριστίαν ἀπονεμομένων γίνονται θεῷ, d. h. sie nehmen nur an dem Opfer teil. Wenn Paulus also doch von κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου spricht, so wird er den Ausdruck nicht so verstanden haben, als ob man durch das Opfer mit dem Altar selbst in eine innere, der behaupteten Gemeinschaft mit Blut und Leib Christi vergleichbare Verbindung trete.

Ebensowenig wird es so zu verstehen sein, wenn Paulus V. 20 von κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων redet und damit auf sein eigentliches Thema zurückkommt. Denn darum handelt es sich in Kap. 8—10, ob man Götzenopferfleisch essen darf, mag das nun bei Gelegenheit einer Mahlzeit im Tempel (8, 10) oder in einem Privathause (10, 25ff.) geschehen. Paulus verbietet das erstere, und zwar nicht nur, wie 8, 9ff. aus Rücksicht auf den schwachen Bruder<sup>6</sup>, sondern prinzipiell, weil die Götzen zwar insofern nichts sind, als hinter ihnen keine Götter stehen, wohl aber nach einem in der LXX

1. ZNW 1913, 208. 2. Dagegen sind die beiden (!) Erklärungen, die VON DOBSCHÜTZ, StKr 1905, 12f. von dem fraglichen Ausdruck gab, unmöglich. Nach ihm sollen nämlich die Genitive τοῦ σώματος und τοῦ αἵματος einmal das Zeichen, das Symbol der betreffenden Gemeinschaft bezeichnen: „die Teilnehmer am christlichen Abendmahl (bilden) eine Leib- und Blut-Christi-Genossenschaft, wie der moderne Katholizismus von Rosenkranz-, Herz-Jesu-Bruderschaften u. a. redet“ — aber das heißt κοινωνία gar nicht und selbst wenn das der Fall wäre, könnte von Kelch und Brot nicht gesagt werden, sie seien eine solche Genossenschaft. Zum andern sagte VON DOBSCHÜTZ: „Christus fordert volles ausschließliches Bekenntnis aller seiner Tischgenossen zu ihm, zu seinem im Wein-Blut symbolisch bezeichneten Tod und der im Brot-Leib symbolisch dargestellten Gemeinde seiner Glieder“ — aber diese Erklärung von σώμα τοῦ Χριστοῦ paßt nur zu V. 17; in V. 16 verlangt der Parallelismus zu dem von VON DOBSCHÜTZ, wie wir sehen werden, richtig erklärten αἶμα τοῦ Χριστοῦ auch bei dem σώμα an seinen in den Tod gegebenen, nicht mystischen Leib zu denken. 3. ZNW 1921, 224f. 4. Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer 1917, 10f. 5. Handbuch III, 1, 123. 6. Die von WEISS, Korintherbrief 213. 261 wieder verneinte Frage, ob beide Stellen von vornherein in demselben Briefe gestanden haben können, braucht hier nicht erörtert zu werden.



uns bezeugenden Glauben Dämonen; das letztere dagegen läßt er, wie 8, 4. 9, zunächst zu. Das konnte er nun aber wohl nicht, wenn er das Verhältnis zu den Dämonen so angesehen hätte, wie es die von ihm sogenannten Schwachen offenbar taten, die jeden Genuß von Götzenopferfleisch verwarfen. Sie werden das in der Tat deshalb getan haben, weil sie die von WEISS<sup>1</sup> in folgender Weise beschriebene Vorstellung von den Dämonen hatten. „Nach Porphyr. *de abstin.* 43, Eus. *praep.* IV, 14 ist es die von einem ἀνὴρ κύφρων ängstlich zu meidende Folge von Tieropfern, daß man die bösen Dämonen ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτόν; nach Eus. IV, 23, 3 ist das Schmausen beim Opfermahle die beste Gelegenheit für die Dämonen, daß sie προσίαι καὶ προσζάνουσι τῷ σώματι . . . μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις. Und nach Clem. *hom.* IX, 9 bekommen die Dämonen durch ihnen gespendete Nahrung Gewalt und werden „von euren Händen in euren Leib eingeführt. Sie verbergen sich dort lange und verbinden sich auch mit der Seele.“ Daß Paulus dagegen eben gerade nicht so dachte, ergibt sich wohl auch daraus, daß er dann V. 21 zwar fortfährt: ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen, ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Teil haben und am Tisch der Dämonen — vorher aber (um damit anzuzeigen, wie die Fortsetzung zu verstehen ist) nur sagt: ich will nicht, daß ihr in die Gemeinschaft der Dämonen kommt, und ebenso V. 22 fragt: oder wollen wir den Herrn herausfordern? sind wir stärker als er? WEINEL<sup>2</sup> fand es zwar „auf's höchste wichtig, daß in dem Augenblick, wo hier (in der Auffassung vom Abendmahle, wie er sie bei Paulus annahm) Gedanken der primitiven Religion auftauchen, zwei weitere unterchristliche Züge mit erwachen“, nämlich neben der Vorstellung, der verklärte Christus habe Leib und Blut, die andere, daß man ihn zu eifersüchtigem Zorn reizen könne. Aber wenn das auch ursprünglich ein unterchristlicher Zug ist, den Paulus deshalb hier verwendet, weil er in demselben Kapitel des Deuteronomiums wie das V. 20 zitierte Wort: sie opfern den Dämonen und nicht Gott — vorkam, so bedurfte es doch dessen, was er damit sagen wollte, gar nicht, wenn er sich das Verhältnis der κοινωνία τῶν δαιμονίων zu der κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ so gedacht hätte wie Cyprian, wenn er *de lapsis* 25 erzählte: *parentes forte fugientes dum trepidi minus consulunt, sub nutriceis alimento parvulam filiam reliquerunt. Relictam nutrix detulit ad magistratus. Illic ei apud idolum quo populus confluebat, quod carnem necdum posset edere per aetatem, panem mero mixtum quod tamen et ipsum de immolatione pereuntium supererat, tradiderunt. Recepit filiam postmodum mater. Sed facinus puella commissum tam loqui et indicare non potuit quam nec intellegere prius potuit nec arcere. Ignoracione igitur obreptum est, ut sacrificantibus nobis eam secum mater inferret. Sed enim puella mixta cum sanctis precis nostrae et orationis impatiens nunc ploratu concuti, nunc mentis aestu fluctuabunda iactari, velut tortore cogente quibus*

1. ebd. 257; vgl. auch BOUSSET, *Schriften* <sup>3</sup> II, 123, LIETZMANN, *Handbuch* III, 1, 125, HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* 65f., sowie FEINE, *Theologie* <sup>3</sup> 393f. 2. *Theologie* <sup>3</sup> 305.

*poterat indicibus conscientiam facti in simplicibus adhuc annis rudis anima fatebatur. Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus eius advenit, faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere, os labiis obdurantibus premere, calicem recusare. Tunc sequitur singultus et vomitus. In corpore adque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.* So denkt Paulus offenbar nicht; er wird also zunächst in der *κοινωνία τῶν δαιμονίων* nur eine gedachte Beziehung, ein Bekenntnis zu den Dämonen gesehen haben, auch wenn dieser und ebenso der V. 16 gebrauchte Ausdruck *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* sowie der V. 20 begegnende *ποτήριον* und *τράπεζα τῶν δαιμονίων* bzw. die Vorstellung von einem Kelch und Tisch heidnischer Gottheiten ursprünglich buchstäblicher verstanden worden sein wird.

Das erkennen wir, um von den später vielleicht nicht mehr so aufgefaßten *θεοξενία* oder *lectisternia* abzusehen, noch für unsere Zeit besonders deutlich aus der Erzählung bei Josephus, *ant.* XVIII, 3, 4. 65, nach der eine vornehme Römerin tatsächlich zu einem *δεῖπνον* und einer *εὐνή*, bei denen Anubis selbst erscheinen würde, eingeladen zu sein glaubte; denn selbst wenn diese Erzählung, die jedenfalls einen beliebten Novellenstoff verarbeitet, ungeschichtlich wäre<sup>1</sup>, so würde sie doch beweisen, welche Anschauungen man den Anubisverehrern zutraute. Auch in der *ἱερὰ λήψις τοῦ παρέδρου* im ersten Berliner Zauberpapyrus, auf die REITZENSTEIN<sup>2</sup> aufmerksam gemacht hat, handelt es sich darum. „Der Myste hat ein Lager zu bereiten und davor einen Tisch mit Wein und *ἄψυχα φαγήματα* zu setzen; dann legt er sich nieder, den Gott zu erwarten. Kommt dieser, so heißt es: *ὦ δὲ τῆς χειρὸς αὐτοῦ κάθελκε καὶ κατὰκλινον αὐτόν, ὡς προείπον.* Der Verweis bezieht sich auf die leider verstümmelten Zeilen 37ff.: *καὶ τίθει σεαυτὸν πρὸς χρῆσιν τῆς βρώ[σεως τοῦ] δεῖπνου καὶ τῆς προκειμένης παραθέσεως . . . στόμα πρὸς στόμα συνομί[λαι].“* Ferner sagt Aristides in *Serap.* (or. 8 S. 93f. DINDORF) von diesem Gotte: *θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ’ ἐτίαν καὶ προϊστάμενοι δαιτυμόνα αὐτόν καὶ ἐστιάτορα.* Indes eben diese Äußerung zeigt, wenn sie zutrifft, zugleich, daß man bei den anderen Mahlzeiten, die Göttern ausgerichtet wurden, diese tatsächlich nicht mehr gegenwärtig dachte und auch für den Sarapis-kult hätten wohl LIETZMANN<sup>3</sup> und LOESCHCKE<sup>4</sup> mindestens aus den bekannten Einladungskarten, die sich in Oxyrhynchus gefunden haben<sup>5</sup>, nicht schließen sollen, „wie ernst“ der Gedanke der Göttermahlzeit noch in der römischen Kaiserzeit aufgefaßt wurde. Denn wenn da in derselben Form, wie sonst zu anderen Mahlzeiten<sup>6</sup>, einer einen anderen *εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος* im Sarapion oder auch in dem Hause eines Claudius Sarapion

1. So LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d’Alexandrie* 1884, 54f., dagegen aber WEINREICH, *Der Trug des Nektanebos* 1911, 18ff. 2. *Poimandres* 226f. 3. *Handbuch* III, 1, 124. 4. *ZwTh* 1912, 194. 5. vgl. *The Oxyrhynchus Papyri* I, Nr. 110, III, Nr. 523, auch MITTEIS und WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I, 2, Nr. 99. 6. vgl. *Oxyrh. Pap.* I, Nr. 111, III, Nr. 524, auch MITTEIS und WILCKEN, *Grundzüge* I, 2, Nr. 484ff.

einlädt, so heißt das doch wohl nur, daß das Fleisch von einem Sarapisopfer her stammt; das εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ist also zur Phrase geworden. Und ebenso wird das ποτήριον Ἀγαθοῦ Δαίμονος zu verstehen sein, auf das DEISSMANN<sup>1</sup> aufmerksam machte; auch Paulus konnte also von einem Becher und Tisch der Dämonen und zugleich des Herrn sprechen, ohne an eine Gegenwart jener oder dieses zu denken.

Ja, der Ausdruck κοινῶν τῶν δαιμονίων oder κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ konnte wohl damals auch in anderem Zusammenhange als demjenigen, in dem der erstere bei Paulus vorkommt, überhaupt nicht mehr von einem Anteilhaben an den Dämonen oder Blut und Leib Christi verstanden werden. Ursprünglich zwar hat man gewiß auch bei den Griechen gemeint, daß man die Gottheit essen und sich dadurch ihre Kräfte aneignen könnte<sup>2</sup>, aber daß die betreffenden Gebräuche (zu denen vielleicht auch die von Pausanias, *Gr. descr.* VIII, 37, 3 bezeugte Sitte, in den Mysterien von Lykosura das Opfertier dadurch zu töten, daß man ihm lebendig ein beliebiges Glied abschnitt) später noch so aufgefaßt worden wären, läßt sich nicht beweisen. Denn wenn es in einem Scholion zu Clemens Alexandrinus (*ed.* STÄHLIN I, 318) heißt: ὡμὰ ἥσθιον κρέα οἱ μούμενοι Διονύσῳ δαίγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων, so ist es doch wohl trotz DIETERICH<sup>3</sup> nicht „einigermaßen deutlich, daß sie den Gott selbst zu essen meinten“. Oder wenn GRUPPE<sup>4</sup> daran erinnerte, daß Plutarch (*qu. rom.* 112) den σπαραγμός und das Verzehren des Epheus so auf faßt, daß durch den Genuß desselben der Enthusiasmus hervorgerufen werde, und als sicher annahm, daß hier der zerrissene Epheu Bakechos vertritt, der auch sonst als im Epheu wohnend gedacht werde, so scheint mir das letztere, worauf offenbar alles ankommt, keineswegs sicher zu sein — Plutarch sagt nur vom Epheu μὴ παντελῶς ἀπιθάνουσ εἶναι τοὺς λέγοντας — auch diese reservierte Ausdrucksweise ist übrigens zu beachten —, ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακλητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει —; es ist also aus der Stelle nicht zu schließen, „daß die nirgends ausdrücklich erwähnte(!) Vorstellung von der Verspeisung des Gottes ... während des ganzen Altertums in den beteiligten Kreisen fortbestanden habe“. Ebenso unbegründet war es, wenn EISLER<sup>5</sup> behauptete: *the „mystic vine“ of Dionysos, or rather its grapes, were beyond doubt sacramentally eaten by the initiates* — mochte auch Dionysos selbst Βότρυς heißen. Ja, von den eleusinischen oder Attismysterien wissen wir überhaupt nicht, ob man in ihnen jemals den Gott zu essen geglaubt hat; wenn SEECK<sup>6</sup> von dem Demetermysten sagte: „voll brünstiger Schauer genoß er das göttliche Fleisch der Persephone“ und dem Attismysten: „was er genoß, war jedenfalls als Fleisch und Blut des Attis gedacht“, oder BRÜCKNER<sup>7</sup> von einem von ihm angenommenen Herbstfest des Vegetationsgottes überhaupt: „dann aß man von seinem gebrochenen Leib im Brot und trank von seinem vergossenen Blut im Wein“, so war das reine Phantasie. Und auch daß auf den bekannten beiden Dar-

1. Licht<sup>4</sup> 299, 4. 2. vgl. zuletzt DUFF, *Communion with Deity (Greek and Roman)*, ERE III, 1910, 764ff. 3. Mithrasliturgie<sup>2</sup> 106. 4. Mythologie 734f. 5. *Orpheus* 281. 6. Entwicklungsgeschichte 135. 246, vgl. 131. 298. 7. Gottheiland 11.



stellungen der heiligen Mahlzeit<sup>1</sup> der Mithrasmysterien, die sich in Bosnien und Rom gefunden haben<sup>2</sup>, außer den beiden, wie Mithras und Helios (und zur Erinnerung an sie<sup>3</sup>) am Tisch sitzenden Mysten noch vier andere deshalb als Rabe, Perser, Soldat<sup>4</sup> und Löwe dargestellt sind, weil man ursprünglich durch die Mahlzeit sich in den unter anderm als Rabe oder Löwe vorgestellten Gott (oder in den göttlich verehrten Raben oder Löwen) zu verwandeln glaubte, ist sehr zweifelhaft. Zwar daß (vorausgesetzt, daß eben auch die beiden am Tische sitzenden Personen Mysten sind<sup>5</sup>) nur sechs solche dargestellt sind, wir aber sonst von sieben verschiedenen Graden wissen, das erklärt sich vielleicht aus Gründen der Symmetrie, und auch die Annahme CUMONTS<sup>6</sup>, an der heiligen Mahlzeit hätten erst die Löwen teilnehmen dürfen und hätten deshalb *μετέχοντες* geheißen, ist eben zunächst nur eine Annahme. Aber bedenklicher ist doch, daß man durch die heilige Mahlzeit, wenn überhaupt, nur eine Erscheinungsform des Gottes anzuziehen glauben konnte, und soll es bei ihr, ohne daß die Darstellungen etwas davon zeigen, von Perser- oder Soldatenfleisch gar nicht zu reden, Raben- oder Löwenbraten gegeben haben? Auch wenn DIETERICH<sup>7</sup> mit seiner Bemerkung: „welchen Zusammenhang dieses Mahl (in den Mithrasmysterien) etwa mit dem bekannten Stieropfer hat oder gar mit dem andern Stieropfer, das sich am Ende der Tage wiederholen wird, ist leider in keiner Weise anzugeben“ andeuten wollte, daß ein solcher Zusammenhang vielleicht doch bestand, ja, daß das Mithrasmahl deshalb besonders leicht auf das christliche Abendmahl eingewirkt haben könnte. weil auch in ihm eines Opfertodes gedacht würde, so waren schon die beiden Stieropfer anders aufzufassen — wie, läßt

1. Wenn LIETZMANN, Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 432f. diese Deutung deshalb bestritt, weil „bei der Feierlichkeit schwerlich ein Eber in der Krypta umhergelaufen“ sein würde, so paßt dieser in das Paradies, das dargestellt sein soll, wohl noch weniger. Auch wird die Mahlzeit der Seligen immer durch das Kultmahl auf Erden vorgebildet.  
 2. vgl. CUMONT, *Textes* I, 176, *Notice sur deux bas-reliefs mithriaques*, RA 1902, I, 10ff.  
 3. vgl. denselben, *Textes* I, 176. 4. Diese sonst allgemein angenommene Deutung ist neuerdings von PHYTHIAN ADAMS, *The Problem of the Mithraic Grades*, JRSt 1912, 59f., *Mithraism*, ERE VIII, 756 bestritten worden, nachdem Mrs. STRONG (bei PHYTHIAN ADAMS, JRSt 1912, 59, 3) auf Grund einer neuen Prüfung des bosnischen Reliefs erklärt hatte: *I have come to the conclusion, that all the four standing figures wear the same dress, namely the short tunic or chiton, and that the disguise is confined to the mask worn by each of the personages. In the case of the supposed Miles the head is almost obliterated, so that there is nothing to indicate that his dress is military.* Aber wenn PHYTHIAN ADAMS deshalb hier den *cryphius* fand und den *miles* überhaupt aus der Liste der mithrischen Grade strich, so widerspricht dem nicht nur die bekannte Stelle bei Hieronymus *ad Laetam*, sondern auch der zweifellose Zusammenhang der Zahl der Grade mit der vom Mithraismus unterschiedenen Himmel (vgl. CUMONT, *Mysterien* <sup>3</sup> 129f. 140). 5. Anders meinte es wohl auch PHYTHIAN ADAMS nicht, wenn er JRSt 1912, 59 schrieb: *at and behind the table are two figures whom we may at once recognise as Mithra and Helios (the Sol Socius of the inscriptions) or in other words, the grades of Patrica and Heliaca.* Auch STUART JONES (bei Mrs. STRONG, *The Exhibition Illustrative of the Provinces of the Roman Empire, at the Baths of Diocletian, Rome*, JRSt 1911, 14, 2) sah in den beiden sitzenden Mysten den *heliadromus* und *pater*. 6. *Textes* I, 321, *Mysterien* <sup>3</sup> 146. Auch bei LIETZMANN, Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 432 ist das zunächst nur ein naheliegender Schluß, der dann freilich sofort als sicher gilt. 7. *Mithras-liturgie* <sup>2</sup> 102f.

sich vielleicht am kürzesten mit folgenden Worten CUMONTS<sup>1</sup> ausdrücken: *suivant les croyances avestiques* (Bund. 3, 17. 4, 1. 10, 1. 14, 1. 27, 2) *le premier des êtres vivants créés par Ahura-Mazda fut un taureau. L'Esprit du mal l'accabla de maux et le fit périr, mais, phénomène prodigieux, sa mort fut l'origine de toute la végétation terrestre. Faut-il croire que les prêtres de Mithra racontaient ce même mythe en substituant à Ahriman leur divinité principale comme auteur de ce trépas salutaire? Un détail étrange qui se répète sur presque tous nos monuments, ne permet guère d'en douter: la queue dressée de l'animal expirant se termine par une touffe d'épis. Evidemment on attachait à cet appendice bizarre quelques sens symbolique. Or, d'après le texte du Boundahish, quand périt le taureau primitif, les diverses espèces de plantes sortirent de toutes les parties de son corps et surtout de sa moelle épinière. Ne semble-t-il pas certain que l'artiste grec (der die erste solche Darstellung schuf) ne pouvant représenter par la sculpture cette floraison merveilleuse, s'est contenté de l'indiquer en terminant par un bouquet d'épis l'extrémité de la colonne vertébrale de la victime moribonde? Une variante qu'on observe sur le plus ancien de tous nos marbres italiens corrobore cette interprétation: trois épis sortent, au lieu de sang, de l'endroit que vient de frapper le couteau de Mithra, et montrent bien que leur croissance a été provoquée par cette blessure. Ailleurs l'idée symbolique, exprimée par les épis naissants, est complétée par la présence d'arbustes poussant dans la grotte à côté du taureau abattu ... Le spectacle de l'immolation du taureau éveillait sans doute encore dans l'esprit des fidèles d'autres idées qui les touchaient plus profondément. Il est probable que les légendes cosmogoniques étaient mises en rapport avec les idées des mages relatives à la fin du monde. Les livres mazdéens (Bund. 30, 25) prédisent qu'au jour suprême, le héros Saoshyant tuera un taureau, et de la graisse de celui-ci, mélangée au jus du Haoma blanc, préparera un breuvage qui assurera l'immortalité à tous les hommes qui en goûteront. Il est certain que les doctrines eschatologiques analogues s'étaient transmises dans les mystères mithriaques ... La seule transformation subie par les croyances anciennes c'est la fusion de Saoshyant avec Mithra, phénomène facile à comprendre dans un culte de secte où le dieu favori réunit naturellement en lui toutes les puissances. Aber ein Zusammenhang dieser beiden Stieropfer mit der heiligen Mahlzeit der Mithrasmysterien läßt sich trotz LOISY<sup>2</sup> auch daraus nicht erschließen, daß in Heddernheim auf der Rückseite der Darstellung des Stieropfers Mithras<sup>3</sup> diesem Helios eine Weintraube reicht. Denn Wein wurde bei der heiligen Mahlzeit der Mithrasmysterien dem ursprünglich allein gebrauchten Wasser erst später beigemischt<sup>3</sup>, man kann es also auch nicht mit O. PFLEIDERER<sup>4</sup> „ein merkwürdiges Zusammentreffen“ nennen, „daß über den Inhalt des Mithraskelches, ob er nur Wasser oder auch Wein enthielt, dieselbe Unsicherheit besteht, wie über den ursprünglichen Kelch des christlichen Sakraments, der jedenfalls nicht immer Wein enthalten hat, da von solchem bei den ältesten christlichen Liebesmahlen der Apostelgeschichte noch nirgends die Rede ist.“ Denn sie erwähnt, wie wir sahen, den Kelch*

1. *Textes* I, 184ff. 2. *Mithra*, RHLR 1913, 506f. 3. vgl. CUMONT, *Mysterien* <sup>3</sup> 146. 4. *Christusbild* 88f., vgl. 105.

überhaupt nicht und daß dieser von Paulus immer gebrauchte Ausdruck oder gar sein Wort Röm. 14, 21: es ist gut, nicht Wein zu trinken, sobald dein Bruder Anstoß daran nimmt — Abendmahlsfeiern mit Wasser beweisen könnte<sup>1</sup>, ist längst widerlegt. Wenn endlich auch ROBERTSON<sup>2</sup>, HEITMÜLLER<sup>3</sup>, GRUSSENDORF<sup>4</sup>, GRESSMANN<sup>5</sup> und evtl. H. J. HOLTZMANN<sup>6</sup> auf die paulinische Auffassung vom Abendmahl die Mithrasmysterien einwirken ließen, so sahen wir schon öfter, daß diese dem Apostel wahrscheinlich gar nicht bekannt waren; ja, CUMONT<sup>7</sup> sah wenigstens in jenen Darstellungen der Mithrasmahlzeit vielmehr *une nouvelle preuve du parallélisme qu'on a certainement cherché à établir au IIIe siècle entre les traditions mazdéennes et les doctrines de l'Eglise*. Auch an anderer Stelle konnte Paulus kaum der Gedanke eines Gottessens begegnen — wenn auch gegen die umgekehrte Annahme die Frage des epikureischen Priesters Cotta bei Cicero, *de nat. deor.* III, 16, 41: *ecquum tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, deum credat esse?* — nichts beweisen würde. Eher ist wohl schon bemerkenswert, daß FARNELL<sup>8</sup> von der entgegengesetzten Theorie sagte: *it is also ignored by the earlier Greek philosophers, and by the later writers, such as Lucian, in his treatise περὶ θεῶν, or Jamblichus in the De Mysteriis. The silence concerning it in the latter work is all the more remarkable, as the author carefully analyses the phenomena of mystic ecstasy, and rejects as unworthy the gift-theory, regarding sacrifice as a token of friendship with the divinity, but shows no recognition of the idea of sacramental communion*. Und schon von der Zeit des Paulus mußte GARDNER<sup>9</sup> konstatieren: *we cannot trace in any of the more respectable forms of heathen religion a survival of the practice of eating the deity*. Der Apostel konnte also auch deshalb unter der κοινῳνία τοῦ αἵματος καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ nicht den Genuß von Blut und Leib Christi verstehen.

Oder hat er nun doch am Ende des elften Kapitels des ersten Korintherbriefes diese Auffassung vom Abendmahl vertreten? Da er es unmittelbar vorher, wie wir sahen, als Erinnerung an den Tod Jesu bezeichnet hatte und da er danach in V. 27 mit ὡς τε fortfährt, ist das gewiß besonders unwahrscheinlich; denn mag er auch sonst über einzelne Punkte wider-

---

1. Über die christliche Abendmahlsfeier mit Wasser vgl. neuestens DÖLGER, IXΘΥΣ II, 453. 495f. 2. Evangelienmythen 117f. 3. Zuletzt Taufe und Abendmahl im Urchristentum 73. 4. ZevR 1907/08, 65f. 5. ZKG 1922, 41, 180. 6. AR 1904, 66. 7. Textes I, 176, vgl. Mysterien<sup>3</sup> 184 und ALLARD, Julien l'apostat I, 1900, 21. 8. *The Cult of the Greek States* III, 1907, 196; vgl. auch BLÖTZER, Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums, Stimmen aus Maria-Laach 1907, 72, 196, sowie DUFF, ERE III, 768. 9. *Experience* 121. So sind auch die vorsichtigen Ausführungen von A. MEYER, Sep.-Abdr. aus den Verhandlungen der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft 1910, 14 noch mehr einzuschränken, und LIETZMANN, Handbuch III, 1, 125 gab wenigstens zu: „die Belege sind noch spärlich“. Ja, REITZENSTEIN, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 56 erklärte: „nur die Taufe, nicht das Abendmahl läßt sich bisher mit nichtchristlichen Gegenbildern vergleichen“, und DÖLGER, IXΘΥΣ II, 504, 1: „der Sinn der antiken Kultmahlzeiten, besonders auch der Mysterienkulte, ist noch nicht ganz klar. Es ist in der religionsgeschichtlichen Literatur viel von einem sakramentalen Essen, von einer mithrischen Kommunion und einem Essen des Gottes (Dionysosmysterien) die Rede. Bei all diesen Dingen mußte ich bei meinen Einzeluntersuchungen nicht wenig Fragezeichen machen.“



sprechende oder wenigstens nicht miteinander ausgeglichene Anschauungen vertreten haben, daß er das innerhalb weniger Verse, sozusagen in einem Atem getan hätte, ist doch wohl undenkbar. Aber wenn er zunächst V. 27 sagt: wer unwürdig das Brot isset oder den Becher trinkt, der vergeht sich an Leib und Blut des Herrn, so braucht das ja auch gar nicht so verstanden zu werden, als ob beide genossen würden; die Ausdrücke können gebraucht werden, weil vorher von Leib und Blut die Rede gewesen war und um die sie abbildenden Elemente zu bezeichnen; denn, so heißt es *Clem. hom. III, 17*: ὁ εἰκόνα, καὶ ταῦτα αἰωνίου βασιλέως ὑβρίσας, τὴν ἁμαρτίαν εἰς ἐκείνον ἀναφερομένην ἔχει, οὐπερ καθ' ὁμοίωσιν ἡ εἰκὼν ἐτύγγανεν οὐσα. Auch wenn Paulus in V. 29f. sagt: wer da ißt und trinkt, ißt und trinkt sich selbst zum Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet; deswegen sind viele Schwache und Kranke unter euch, und eine gute Anzahl sind entschlafen — so braucht das nicht so verstanden zu werden, als ob das unwürdig genossene Abendmahl wie ein Gift wirkte, also etwas Übernatürliches, Wunderbares wäre. Allerdings spricht gegen diese Auffassung noch nicht, daß die Krankheiten und Todesfälle dann in V. 32 als Gericht Gottes erscheinen (denn das wäre mit ihr vereinbar), dafür aber auch nicht, daß sich das Gericht eben in jener Weise gezeigt haben soll (denn das läßt sich mit BOUSSER<sup>1</sup> so erklären, daß das Strafgericht Gottes den Menschen gewissermaßen auf dem Gebiete strafft, auf dem er gesündigt hat, oder auch so, daß in Korinth gerade diese Ereignisse eingetreten waren und von Paulus am leichtesten als Strafe gedeutet werden konnten<sup>2</sup>). Ja, man darf wohl sagen: wenn Paulus von dem unwürdigen Genuß des Abendmahls selbst eine solche Wirkung erwartet hätte, wie sie der vierte Evangelist 13, 27 vielleicht von dem Genuß des bei dem letzten Zusammensein von Jesus Judas gereichten Bissens durch diesen annimmt, wenn er hinzusetzt: da fuhr der Satan in ihn<sup>3</sup>, oder wie sie der Verfasser der Thomasakten Kap. 51 von dem Abendmahlsgenuß eines Jünglings, der unreinen Verkehr mit einem Weibe gepflegt hatte, erzählt, dann hätte er auf diese Wirkung auch bei dem *incestuosus* in Kap. 5, der doch wohl auch noch am Abendmahl teilnahm, warten können und ihn nicht erst ausdrücklich dem Satan zu übergeben brauchen. Ja, selbst wenn er so über den unwürdigen Genuß des Abendmahls gedacht hätte, so würde sich das nicht so erklären, wie das HEITMÜLLER<sup>4</sup> früher wollte — in seiner letzten, sonst hier allein berücksichtigten Schrift steht bemerkenswerterweise nichts davon —, indem er daran erinnerte, „daß die Syrer, bei denen die Fische der Atargatis heilig waren, glaubten, sie könnten keine Sardellen essen, ohne daß sie von Geschwüren, Anschwellungen und verheerender Krankheit heim-

1. Schriften <sup>3</sup> II, 133. 2. vgl. DÖLGER, IXΘΥΣ II, 164: „die von F. STEINLEITNER (Die Beicht) zusammengestellten Beichtinschriften kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit haben uns verstehen gelehrt, wie im Volksbewußtsein überhaupt jede Krankheit als gottverhängte Strafe erschien. Bei der starken Betonung kultischer Verfehlungen suchte man vielfach in diesen die Ursache der Krankheit.“ 3. vgl. GRILL, Untersuchungen II, 285, 865. 4. Taufe und Abendmahl bei Paulus 50f. Wenn TIELE, Geschichte II, 322 sagte: „ernstlich werden alle ermahnt, die geweihte Speise, die kleinen Myzadakuchen würdig zu essen, weil man sonst sehr traurige Folgen davon zu erleiden hat“, so ist in der dafür zitierten Stelle Ys. 8, 3f. doch nichts davon zu lesen.

gesucht würden“. Denn wenn man auch gewiß keinen Wert darauf legen darf, daß Porphyrius, *de abstin.* IV, 15, woher diese Notiz stammt, nur sagt: τὸ μέντοι τῶν ἰχθύων ἀπέχεσθαι ἄχρι τῶν Μενάνδρου χρόνων τοῦ κωμικοῦ διέμεινε, und sich die Sitte doch noch länger gehalten haben könnte<sup>1</sup>, so handelt es sich doch bei Paulus, wie von DOBSCHÜTZ<sup>2</sup> sehr richtig sagte, „nicht um den Genuß einer verpönten Speise, sondern um den unwürdigen Genuß des sonst üblichen heiligen Mahles“. So ließe sich die Paulus zugeschriebene Auffassung des Abendmahls wieder aus seiner Umgebung nicht erklären; dann aber wird er sie in Wahrheit gar nicht gehabt haben<sup>3</sup>.

Im übrigen neuen Testament kommt das Abendmahl wohl zunächst im Hebräerbrief vor; denn wenngleich es trotz O. HOLTZMANN<sup>4</sup> nicht unter den Speisen verstanden werden kann, von denen nach 13, 9 diejenigen, die damit umgehen, keinen Nutzen haben (denn so hätte ein Christ, auch wenn er die sakramentale Auffassung des Abendmahls verwarf, gewiß nie von diesem geredet), so ist es doch wohl gemeint, wenn es im nächsten Verse heißt: wir haben einen Altar, von dem die dem Zelt dienenden (d. h. die Juden) nicht essen dürfen<sup>5</sup>; ja, wenn es dann jenen Speisen gegenübergestellt wird, so soll es wohl denen, die damit umgehen, Nutzen bringen. Aber genauer beschrieben wird es nicht, und auch die Worte I. Petr. 2, 3: ihr habt gekostet, wie gut der Herr ist, brauchen gewiß nicht mit GUNKEL<sup>6</sup> und DÖLGER<sup>7</sup> auf die „eigentümliche Anschauung, daß der Christus als Speise genossen werden“ kann, bezogen zu werden. Dagegen ist das mit Joh. 6 zweifellos notwendig; denn wenn, nachdem seit V. 48 von Christus als dem Brot des Lebens die Rede gewesen ist, V. 51 noch hinzugesetzt wird: und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch (das ich geben werde) für das Leben der Welt — und es dann V. 53ff. weitergeht: wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns esset und trinkt sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch usw.<sup>8</sup>, so muß das seinen besonderen Grund haben, d. h. die Verse (die eben deshalb nicht von Jesus gesprochen sein können) müssen auf das Abendmahl gehen. Dasselbe wird also als ein Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi bezeichnet; und doch ist damit zwar das spätere Wort V. 63a: der Geist

1. vgl. DÖLGER, IXΘΥΣ II, 172f. 2. StKr 1905, 33. 3. vgl. auch SOLTAU, Fortleben 183: „daß allerdings schon Paulus selbst eine so materielle Auffassung vom Abendmahl gehabt habe, darf mit Grund bezweifelt werden. Es muß eben bei allen seinen Ausführungen beachtet werden, daß sie Gelegenheitschriften entnommen sind, daß diese Kampfschriften gegen die Gegner des Evangeliums gerichtet waren und diese oft mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, zu besiegen suchten“, sowie GRUSSENDORF, ZevR 1907/08, 66: „nur zum Teil reichen die ausgeführten Gedanken in das Zentrum der paulinischen Abendmahlsanschauungen hinab . . . zum Teil sind sie nur Hilfsvorstellungen, Mittel, diese christliche Erscheinung vom Standpunkte des damaligen religiösen Denkens aus anschaulich zu machen, sie ihnen einzureihen“, und REITZENSTEIN, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 57: „bei Paulus selbst dürfen wir nicht in den Sakramenten an sich, sondern nur in der Bildersprache und einzelnen eigenartigen Worten das Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen verfolgen“. 4. Der Hebräerbrief und das Abendmahl, ZNW 1909, 251ff. 5. vgl. HOLLMANN, Schriften<sup>3</sup> III, 1917, 215, zum Teil gegen H. WINDISCH, Handbuch IV, 3, 106f. 6. Schriften<sup>3</sup> III, 265. 7. ThRev 1916, 391, IXΘΥΣ II, 493, 1. 8. Gegen Interpolationshypothesen, die man hier wieder aufgestellt hat, vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 161, sowie HEITMÜLLER, Schriften<sup>3</sup> IV, 106.

ist es, der lebendig macht, das Fleisch nutzt nichts — vereinbar (denn das gilt nur von dem irdischen Fleisch, an das die Juden in V. 52 mit ihrem Einwand: wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben? denken), aber kaum die weitere Fortsetzung: die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leib. Das Abendmahl wird also für den Evangelisten selbst nur *verbum visibile* sein, aber wenn er erst von einem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi redet, so muß diese Formel und damit zugleich die Anschauung, daß man Fleisch und Blut Christi wirklich genießt, in seiner Umgebung üblich gewesen sein<sup>1</sup>. Insofern ist es also tatsächlich richtig, daß, wie ANRICH<sup>2</sup> sagte, „das Abendmahl schon innerhalb der neutestamentlichen Literatur die verhängnisvolle Wandlung von der symbolischen Handlung zum *sacramentum efficax* durchgemacht“ hat. Daß das aber geschah, lag wohl zunächst, wie auch HOFFMANN meinte, an dem wörtlichen Verständnis der Einsetzungsworte und dem Glauben an die Wirksamkeit des erhöhten Christus; denn daß man in der Umgebung des ältesten Christentums einen Gott essen und trinken zu können geglaubt hätte, ließ sich nicht nachweisen. Nur insofern könnten die Mahlzeiten der Mysterien eingewirkt haben, als ebenso wie diese überhaupt, so wenigstens nach V. 53 das Abendmahl Leben schaffen sollte<sup>3</sup>; aber notwendig ist diese Annahme nicht, da das Leben, das freilich auch schon an die Mysterien erinnert, von dem johanneischen Kreis selbst auf das Abendmahl zurückgeführt worden sein könnte. Und jedenfalls dürfen wir einen solchen Einfluß der Mysterienreligion nicht schon früher annehmen, ebenso wie wir nun in unserm zweiten, besondern Teil von vornherein zwischen den verschiedenen Schichten des neuen Testaments unterscheiden müssen.

1. Gegen die Unterscheidung von Quelle und Überarbeitung bei den in meiner Entstehung des Johannesevangeliums Genannten erklärten sich auch derselbe, ebd. 104 und W. BAUER, Handbuch II, 2, 72f. 2. Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz 1895, 350f. 3. vgl. auch Ign., *Eph.* 1, 1 ἀναζωπυρῆσαντες ἐν αἵματι θεοῦ, 20, 2: ἐνα ἄρτον κλῶντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἁθανασίας. Unrichtig dagegen BERNOULLI bei OVERBECK, Das Johannesevangelium 1911, 510: „wenn nun gewiß kein Mensch wirkliche Abhängigkeit oder Beeinflussung bei Joh. 6, 53—56 von seiten der kleinasiatischen Taurobolien oder Kriobolien annehmen wird, so liegt doch in der Gemeinsamkeit des Symbols eine hinreichende allgemeine Verwandtschaft vor“.

Cancelled from  
Gladstone's Library

12 FEB 2024

MS. A. 1. 1. 1. 1. 1. 1.



## II. Besonderer Teil.

### A. Die synoptischen Evangelien.

#### 1. Die Kindheitsgeschichten.

Behandeln wir die Synoptiker in der Reihenfolge, in der sie entstanden sein dürften, so ist bei den Kindheitsgeschichten mit Matthäus zu beginnen, d. h., da über die Verkündigung der Geburt Jesu in Kap. 1 schon oben (S. 115ff.) das Nötige gesagt worden ist,

1. mit der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande, deren Ungeschichtlichkeit ebenso wie die der übrigen Kindheitsgeschichten wohl nicht erst bewiesen zu werden braucht und die ihrerseits folgende religionsgeschichtlich zu erklärende Hauptzüge enthält.

a) Der Stern, der, wie endgültig BOLL<sup>1</sup> gezeigt hat, kein Sternbild und keine Konstellation bedeuten kann, läßt sich unmittelbar aus dem Judentum nicht erklären. Allerdings sagte A. JEREMIAS<sup>2</sup>: „im Targum Onkelos zu 4. Mos. 24, 17 (1. Jahrh. n. Chr.) wird ‚ein Stern im Osten‘ als künftiges Zeichen der Geburt des Messias bezeichnet und ‚Stern des Messias‘ genannt. In der nachtalmudischen Pesikta sutarta 58a (ed. ZUCKERMANDEL) findet sich dieselbe Angabe. Ähnlich im apokryphischen Testament Levi c. 18 und 24“. Aber wie diese Schrift im 18. Kapitel (ein 24. existiert nicht) christlich überarbeitet ist, so ist auch das Targum des sogenannten Onkelos nach NESTLE<sup>3</sup> und BERTHOLET<sup>4</sup> frühestens im 2. nachchristlichen Jahrhundert entstanden, und von der Pesikta sutarta hob JEREMIAS selbst ihren späten Ursprung hervor. Auch wenn NESTLE<sup>5</sup> nach früheren auf die Legende von der Geburt Abrahams verwies, die zugleich andere Berührungen mit unserer Erzählung zeige, so erwiderte FRÄNKEL<sup>6</sup>, diese Legende komme erst in dem ganz späten Sêfer hajjâšâr vor. Und doch könnte diese oder jene Tradition schon früher vorhanden gewesen sein, würde sich aber da eben nicht unmittelbar aus dem Judentum erklären lassen. Ebenso wenig darf man freilich, schon aus allgemeinen Gründen und wegen des Sinnes von ἀστήρ, mit SEYDEL<sup>7</sup> die an sich nachchristliche Angabe Lalita Vistara 3 (*trad. par FOUCAUX I, 26*): *de plus, amis, le Bôdhisattva n'entre pas dans le sein d'une mère pendant une quinzaine noire,*

---

1. Der Stern der Weisen, ZNW 1918, 40ff., wodurch zugleich die Bemerkung Offenbarung 99, 1 korrigiert wird. 2. Babylonisches 52. 3. Jüdisch-aramäische Übersetzungen (Targumim), PRE<sup>3</sup> III, 1897, 106. 4. Bibel I. Altes Testament, RGG I, 1099. 5. Zu Mt. 2, ZNW 1907, 74. 6. Zu Mt. 2, ebd. 241f. 7. Evangelium 135, 298.

mais le Bôdhisattva qui en est à sa dernière existence, pendant la quinzaine claire, et le quinzième jour, celui de la pleine lune, au temps de conjonction de l'astérisme Pouchya, entre dans le sein d'une mère livrée à la pénitence — oder mit FRANKE<sup>1</sup> andere ebensowenig hierhergehörige Stellen heranziehen. Auch wenn weiterhin CHEYNE<sup>2</sup> die im *opus imperfectum in Matthaeum* und anderwärts erhaltene Tradition, Zarathuštrō habe die Erscheinung des Sternes Mt. 2 vorausgesagt, *genuinely Iranian* nannte, so hatte er BÖKLEN<sup>3</sup>, auf den er sich berief, und KUHN<sup>4</sup>, den dieser wieder zitierte, mißverstanden; denn er sowohl wie JEREMIAS<sup>5</sup> führten diese Nachricht auf Mt. 2 zurück, und schon CUMONT<sup>6</sup> hatte geurteilt: *le récit des évangiles d'après lequel les mages d'Orient guidés par une étoile, s'étaient rendus à Bethléem pour y adorer l'enfant Jésus . . . fut habilement utilisé par ceux qui prétendaient mettre d'accord Zoroastre et le Christ. On alla jusqu'à soutenir en Orient que Zoroastre avait anciennement prédit la venue du Messie et le prodige qui l'annoncerait.* Wieder aus einem andern Grunde war es verfehlt, wenn BRÜCKNER<sup>7</sup>, wohl einer Andeutung von FRAZER<sup>8</sup> folgend, sagte: „könnte nicht auch der helle Stern, der die Weisen des Ostens nach Bethlehem führte, in Zusammenhang mit einer älteren Gottesverehrung daselbst gestanden haben? Auch in Antiochien spielte der Aufgang eines hellen Sternes, wohl des der Astarte heiligen Morgensternes, bei dem Adonisfeste eine Rolle; er scheint den Beginn des Festes angezeigt zu haben.“ Offenbar dachte er dabei an die Stelle bei Ammianus Marcellinus XXII, 9, 14, wonach Julian im Jahre 362 *urbi (Antiochiae) appropinquans in speciem alicuius numinis votis excipitur publicis, miratus voces multitudinis magnae, salutare sidus inluxisse eoīs partibus adclamantis. Evenerat autem iisdem diebus annuo cursu completo Adonia ritu veteri celebrari*, woraus schon FRAZER unter Vergleichung der Äußerung des Zosimos, *hist. I, 58: iuxta fanum et vicina loca (Aphacae) ignis instar lampadis aut globi conspicitur, quoties statutis temporibus ibi conventus habentur* geschlossen hatte, das Adonisfest sei bei dem Erscheinen eines Sternes, nämlich der Venus, des Sternes der Astarte, gefeiert worden. Aber wenn auch die Venus, wie SCHMALTZ<sup>9</sup> nach KRITZINGER zeigte, in Antiochien im Jahre 362 am 24. Juli zum erstenmal als Morgenstern erschien, so tut sie das doch nur alle acht Jahre, während dagegen der Sirius, der auch der Astarte heilig war und ihre lebenzerstörende Seite repräsentierte, alljährlich, vielleicht schon am 26., sicher aber am 27. Juli zuerst am Morgenhimmel sichtbar wird. Ob er freilich das Adonisfest, das ja zunächst ein Fest der Totenklage war, ankündigte, ist nicht sicher; Zosimos spricht überhaupt von keinem Stern, und die Akklamation des Volkes bei Ammianus Marcellinus kann, wie FRAZER<sup>10</sup> zunächst auch für möglich hielt, nur *a fulsome compliment paid by an obsequious Oriental crowd to the Roman emperor* gewesen sein. Selbst wenn der Kaiser den Zuruf, der dem Sterne galt, als eine Huldigung für sich selbst aufgefaßt hätte, so würde SCHMALTZ<sup>11</sup> recht damit haben, „daß zwischen diesem Unglücks- und Todesstern und dem der Weisen, welcher die Geburt

1. DLZ 1901, 2765. 2. *Bible Problems* 202f. 248. 3. Verwandtschaft 97ff. 4. ebd. 99f. 5. Babylonisches 53. 6. *Textes* I, 42. 7. Gottheiland 19. 8. *Adonis* <sup>3</sup> I, 259. 9. ZDPV 1919, 143f. 10. *Adonis* <sup>3</sup> I, 258. 11. ZDPV 1919, 146.

des Weltheilands anzeigt, also ein *salutare sidus* im eminentesten Sinne ist und der dann den Magiern den Weg zu dem Neugeborenen zeigt, damit sie ihn begrüßen und ihm huldigen, nicht die geringste Gemeinsamkeit besteht“. Und ebenso war es nur eine Vermutung, wenn WEINEL<sup>1</sup> von unserer Erzählung sagte: „hinter all dem liegt, für uns noch nicht ganz faßbar, eine alte orientalische Religion, die an den Rettergott (Heiland) glauben lehrte und seine Erscheinung, seine ‚Ankunft‘ verhieß, die seinen Aufgang und seinen Stern in lichten Himmelhöhen weissagte“. Wir können also zunächst nur jene allerdings wohl aus dem Orient stammende Vorstellung von der Zusammengehörigkeit von Mensch und Stern vergleichen, die, so urteilte BOLL<sup>2</sup>, am besten Plinius, *hist. nat.* II, 8 (6), 28 darlegt, wenn er von den Fixsternen sagt: *sidera quae adfixa diximus mundo, non illa, ut existimal vulgus, singulis attributa nobis, et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis, ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaeque homine oriuntur nec aliquem exstingui decidua significant.* Auch zu dem Zug, daß der Stern von Bethlehem die Weisen zu dem Geburtshause Jesu geführt habe (denn so ist Mt. 2, 9 zu verstehen), kann man mit KLOSTERMANN<sup>3</sup> folgende „antiken Parallelen“ vergleichen: „Clemens Alex. Strom. I, 24, 163 St. τῷ Θρακυβούλῳ νύκτωρ . . . πῦρ ἑωράτο προηγούμενον, ὅπερ αὐτοὺς ἀπταιστικῶς προπέμψαν κατὰ τὴν Μουνοχίαν ἐξέλιπεν; Servius in Aeneid. II, 801 Varro ait hanc stellam . . . ab Aenea, donec ad Laurentum agrum veniret, semper visam et postquam pervenit videri desisse, unde et pervenisse se agnovit; Diodor Sic. XVI, 66, 3; ein Ἀθηλός in der Catena Nicephori zu Gen. 22, 4 Ἐβραῖός τις ἔλεγεν ὅτι δὴ ἀστέρα εἶδεν ἐκεῖ ἱστάμενον, ᾧ προσέχων ὤδευεν, κατὰ τὸ γεγονός ἐπὶ τῶν μάγων.“ Und wie danach ein Hebräer diese Vorstellung von führenden Sternen geteilt hätte, so könnte (zugleich auf Grund von num. 24, 17, auf Grund welcher Stelle sich ja auch der Messias des Jahres 132 Barkochba, Sternensohn nannte) schon im vorchristlichen Judentum die Erwartung entstanden sein, bei der Geburt des Messias würde ein besonders heller Stern erscheinen; aber ihre letzte Wurzel hat sie allerdings anderwärts.

b) Daß der Stern von Magiern gesehen worden sei, konnte bei den astrologischen Interessen, die diese später hatten, leicht angenommen werden; erzählte man nach Cicero, *de divin.* I, 23, 47 doch auch, am Morgen nach dem Brande des Artemistempels in Ephesus und der Geburt Alexanders des Großen *clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxima nocte natam.* Auch erwartete man, der Messias würde von den Heiden anerkannt werden; es bedarf also nicht jener Erklärung des Zuges der Magier nach Jerusalem, die DIETERICH<sup>4</sup> unter dem Beifall zahlreicher Theologen und Philologen (L. KÖHLER<sup>5</sup>, SOLTAU<sup>6</sup>,

1. Die Stellung des Urchristentums zum Staat 1908, 20. 2. ZNW 1917, 43; außer den weiteren S. 44 und 47 angeführten Stellen vgl. noch KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 160; doch ist bei Cicero, *de divin.* I, 23, 47 von keinem Stern die Rede. 3. Handbuch II, 1, 164. 4. ZNW 1902, 1ff. 5. SchwThZ 1902, 224. 6. Geburtsgeschichte 19ff., Sonntagsbeil. zur Voss. Ztg. 1904, 418, Fortleben 78. Auf die bekannte, einer unter dem Namen des Eusebius gehenden syrischen Schrift entstammende Notiz sollte man sich für den späteren Ursprung unserer Erzählung, seitdem USENER, ZNW 1903, 20, 1



USENER<sup>1</sup>, O. PFLEIDERER<sup>2</sup>, P. W. SCHMIEDEL<sup>3</sup>, WEINEL<sup>4</sup>, DEISSMANN<sup>5</sup>, GRESSMANN<sup>6</sup>, BOLL<sup>7</sup>) vorgetragen hat, nämlich aus der Reise, die nach Dio Cassius (*Rom. hist.* LXIII, 1ff.), Plinius (*hist. nat.* XXX, 16) und Sueton (*vita Ner.* 13. 30) im Jahre 66 der Magier Tiridates mit anderen — so sagt wenigstens Plinius — nach Rom unternahm, um Nero als Gott, wie Mithras, zu verehren und schließlich auf einem anderen Wege zurückzukehren. Allerdings werden die Magier bei Matthäus später manchmal als Perser, ja Mithrasdiener bezeichnet, aber bei dem Evangelisten selbst deutet doch nichts darauf hin. Und auch sonst haben CHEYNE, A. JEREMIAS, FIEBIG<sup>8</sup>, GRUPPE<sup>9</sup>, NESTLE<sup>10</sup> und HARNACK<sup>11</sup> gegen jene Erklärung Bedenken erhoben — JEREMIAS und FIEBIG, obwohl sie aus den Gaben der Magier, weil nach KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus* der Sonne *ex mineralibus aurum, ex lapidibus ambra, e vegetabilibus thus, mel, myrrha* gebührten, schlossen, die Magier hätten im Messias den Sonnengott gesehen oder sehen sollen. Aber Gold und Weihrauch stammen wohl vielmehr aus Jes. 60, 6, und Myrrhen ließen sich leicht hinzufügen — vielleicht auf Grund von Ps. 45, 9. Ja, wenn endlich auch Tiridates auf einem anderen Wege zurückkehrt, so ist das, wie KLOSTERMANN sagte, vielleicht ein typischer Zug; war doch nach I. Kön. 13, 9 auch dem Gottesmann, der unter Jerobeam in Bethel auftrat, befohlen worden: du sollst weder essen noch trinken und sollst auf dem Wege, den du gegangen bist, nicht zurückkehren. Nicht einmal in der freilich nur von der ältesten armenischen Evangelienhandschrift dargebotenen Lesart zu Mt. 2, 9: der Stern stand über der Höhle, wo das Kind war, ist eine Einwirkung der Mithrasreligion zu finden. PREUSCHEN<sup>12</sup>, der auf jene Lesart zuerst aufmerksam machte, meinte auch nur, sie sei wegen der Ähnlichkeit mit der Mithraslegende, in der der Gott ja aus dem Felsen geboren wird, später aufgegeben worden, und wenn JEREMIAS, ebenso wie wohl GRUPPE und BRÜCKNER<sup>13</sup>, sie von vornherein aus ihr herleiteten, so verwies FÖRSTER<sup>14</sup> vielmehr auf die in Armenien übliche Verwendung von Höhlen zu Ställen. Ja, auch das war nicht nötig; denn die Tradition, daß Jesus in einer Höhle geboren sei, findet

jene richtig erklärt hat, doch nicht mehr berufen. 1. ebd. 19f. 2. Christusbild 101, 1. Anders noch Urchristentum<sup>2</sup> I, 553. 3. Neueste astronomische Feststellungen über den Stern der Weisen und den Todestag Jesu, PrM 1904, 323f. 4. Stellung 24. 5. Licht<sup>4</sup> 301, 9. 6. Weihnachtsevangelium 32, ZKG 1922, 41, 180. Wie er auch den Kindermord erklären wollte, ist nicht ersichtlich. 7. ZNW 1917, 47. WEISS, der in der ersten Auflage der Schriften I, 1, 220 gesagt hatte: „wir haben doch nicht den Mut, zu sagen, daß die Matthäusepisode durch diesen geschichtlichen Vorgang erzeugt sei. Nur das darf wahrscheinlich heißen, daß durch dergleichen der Keim einer schon längst vorhandenen sagenhaften Darstellung zur Entfaltung und Blüte gebracht worden ist. Freilich die letzten Gründe der Entstehung solcher Sagen werden wir überhaupt nicht aufdecken können. Wie solche Gebilde aus dem dunkeln Grunde der Volkseele sich losringen und eine so lebendige Gestalt empfangen, das wird für uns immer ein Geheimnis bleiben“ — ließ in der dritten nur die beiden letzten Sätze stehen. Unbestimmt auch KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 161. 8. Babel 16f. 9. Mythologie 1619, 2. 10. ZNW 1907, 73. 11. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 1911, 106. 12. Jesu Geburt in einer Höhle, ZNW 1902, 359f.; vgl. auch STEINLEITNER, Beicht 31, 2. 13. Gottheiland 30. 14. Nochmals über Jesu Geburt in einer Höhle, ZNW 1903, 186f.

sich auch sonst<sup>1</sup>, ohne daß dafür mit A. DREWS<sup>2</sup> an die Höhlengeburt des kretischen Zeus, Dionysos und Hermes oder an die schon oben (S.102f.) erwähnte Verehrung des Tammuz in der Höhle von Bethlehem zu denken wäre. Allerdings hat GRESSMANN zu zeigen versucht, daß diese Höhle oder vielmehr ihre besondere Schätzung älter als die Geburtslegende Jesu Lk. 2 sei; aber wenn er zum Beweis dafür daran erinnerte, daß die Höhle bei Bethlehem gezeigt wurde, so hat das wohl den von A. MEYER<sup>3</sup> angegebenen Grund: „fern von Menschen und ohne menschliche Hilfe soll sich die Geburt vollziehen.“ Daß die Krippe als bekannt vorausgesetzt würde und daß sich der Ort der Geburt für die Hirten von selbst verstehe, behauptete GRESSMANN<sup>4</sup> ja vollends mit Unrecht, und wenn er fortfuhr: „die Krippe weist auf einen Stall. Nun werden aber in Palästina vielfach die Höhlen als Ställe benutzt, wie die Grotten von ‘arāk el-‘emīr im Ostjordanland, deren Krippen aus dem lebendigen Felsen gehauen sind, und unzählige andere Beispiele; was heute in der Geburtskirche von Bethlehem als Lager des Christkinds gezeigt wird, mag wohl der letzte Überrest einer uralten Höhlenkrippe sein“, so beweist das doch nicht, daß auch die Krippe Lk. 2 in einer Höhle gestanden haben wird. Vielmehr mußte GRESSMANN selbst zugestehen: „gewiß gab es auch in den Herbergen Krippen für die Stallfütterung“; setzte aber allerdings hinzu: „daß die Höhle für das Weihnachtsevangelium den Vorzug verdient, kann nicht zweifelhaft sein. Die Herberge liegt in der Stadt, die Höhle dagegen vor den Toren; jene muß von dem Ort der Verkündigung weit entfernt gewesen sein, während diese in unmittelbarer Nähe gedacht werden kann.“ Indes anderwärts bemerkte GRESSMANN<sup>5</sup> selbst: „die Erzählung rechnet mit einer gewissen Entfernung“; ja, die Hirten sagen: so wollen wir hingehen nach Bethlehem — dort (nicht nur im Weichbilde der Stadt, wie GRESSMANN wollte) befindet sich also die Krippe. Daß sie in einer Höhle stehe, läßt sich also aus Lk. 2 nicht beweisen, und wenn das später angenommen wurde, so gab dafür wohl wieder A. MEYER den richtigen Grund an: „wenn das Elternpaar im Ausspann keinen Platz fand, war Unterkunft in einer Höhle für jene Gegend nichts Seltsames.“

c) Der bethlehemitische Kindermord, der sich (darin hatte DIETERICH recht) aus dem Besuch der Magier noch nicht ergab, läßt sich auch aus der Geschichte Moses offenbar nicht herleiten, obwohl diese in V. 20 sogar wörtlich anklingt und in der Form, die wir bei Josephus (*ant.* II, 9, 2f.) lesen, mit der unsrigen noch viel größere Ähnlichkeit hat. Aber wirklich Entsprechendes muß schon vom Messias erwartet worden sein; das ergibt sich vielleicht aus der Ankündigung der Zephanja-Apokalypse (STERN, Die koptische Apocalypse des Sophonias, ZaegSp 1886, 125), der Unverschämte (d. h. der Antichrist) würde die Jungfrau Tabita verfolgen, und jedenfalls aus dem zwölften Kapitel der Offenbarung Johannis, sofern diesem eine jüdische Tradition über eine Verfolgung des Messiaskindes durch

1. vgl. USENER, ebd. 7. Über die entsprechende Darstellung der Geburt Jesu vgl. HEISENBERG, Grabkirche und Apostelkirche II, 224f. 2. Christumythe I, 48, auch Sternhimmel 237. 3. Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 1904, 126. 4. Weihnachtsevangelium 19. 5. ebd. 15.

ein feindliches Ungeheuer zugrunde liegen wird. Denn wenn auch BOUSSER<sup>1</sup> und BOLL<sup>2</sup> für möglich hielten, daß Johannes ohne ein solches Vorbild in dieser Weise das Leben Jesu habe schildern wollen, so konnte dieses doch, ganz abgesehen davon, daß es anders verlaufen war, nicht so, wie es hier geschieht — die, wie in anderen Abschnitten des Buches, sich findenden Präterita beweisen dagegen nichts, und ein in anderen Apokalypsen vorkommendes *vaticinium ex eventu* liegt auch nicht vor — geweissagt werden. Auch ein anderer Christ, von dem Johannes etwa abhängig gewesen sein könnte, brauchte das nicht erst zu tun; denn „daß ein anderer Christ“, so sagte GUNKEL<sup>3</sup> mit Recht, „von Jesu Schicksalen erzählen kann, das reißt niemand zur Bewunderung hin, das ist völlig selbstverständlich.“ Johannes wird sich also bei den ersten sechs Versen des Kapitels überhaupt nichts gedacht haben; ihm kam es nur auf die Ankündigung einer Verfolgung der christlichen Gemeinde durch den Teufel an (denn so deutet er das Weib und den Drachen, von denen hier die Rede ist); aber daß er auch das übrige aufnahm, lag daran, daß es ihm überliefert war<sup>4</sup>, und das ist wieder nur verständlich, wenn der Knabe, der alle Nationen mit eisernem Stabe weiden würde (V. 5), d. h. der Messias, erst erwartet wurde, wenn es sich also um eine jüdische Tradition handelte. In der Tat haben wir im jerusalemischen Talmud, Berachot II, 5a, die Überlieferung, zur Zeit der Zerstörung Jerusalems sei in Bethlehem der Messias Menachem, der Sohn des Hiskia geboren, aber alsbald durch Winde und Stürme entführt worden. Diese Erzählung deckt sich zwar nicht mit der *ap.* 12 zugrunde liegenden Erwartung, macht eine solche aber doch wahrscheinlicher. Und aus ihr könnte nun auch die Erzählung Mt. 2 entstanden sein<sup>5</sup>; denn wenn dann der Drache in Herodes umgedeutet worden sein müßte, so war in den Psalmen Salomos 2, 25 doch auch Pompejus als *δράκων* bezeichnet, d. h. das Ungeheuer, das man, wie wir sehen werden, vor dem Ende erwartete, in einem Menschen gefunden worden. Aber möglich bleibt es allerdings auch, daß sich die evangelische Erzählung anders erklärt, und jedenfalls geht jene *ap.* 12 benutzte jüdische Tradition selbst erst wieder auf eine andere zurück; denn daß die Mutter des Messias so, wie in V. 1, also als in die Sonne gekleidet, auf dem Monde stehend und auf dem Kopfe einen Kranz von zwölf Sternen tragend, beschrieben worden sei, ist ebenso undenkbar, wie daß das von vornherein auf Maria ginge. Andererseits weist auf eine hier zugrunde liegende noch ältere Tradition wohl auch der Umstand hin, daß in V. 14 von den beiden Flügeln des großen Adlers die Rede ist, die dem Weibe gegeben worden seien — gewiß eine Größe, die wieder nicht im Judentum zuerst angenommen worden sein wird.

Sehen wir indes zunächst von dieser Tradition ab, so braucht die Erzählung vom bethlehemitischen Kindermord so wenig auf die von O. PFLEI-

---

1. Offenbarung<sup>6</sup> 357, vgl. ThLZ 1915, 275f. 2. Offenbarung 114f. 123. 3. Schöpfung 190. 4. Ebenso erklärt es sich, daß er 11, 1f. die Erwartung wiedergab, nur der äußere Vorhof des Tempels würde den Heiden überliefert werden, der Tempel selbst aber verschont werden — denn das bedeutet, wie eben jener Gegensatz zeigt, die Ausmessung des Tempels —, obwohl sich jene Erwartung ja bereits im Jahre 70 als trügerisch erwiesen hatte. 5. vgl. WEISS-HEITMÜLLER, Schriften<sup>3</sup> IV, 287; es kann wohl kaum



DERER<sup>1</sup> verglichene von der Verfolgung des neugeborenen Kṛṣṇa durch Kaṃsa zurückzugehen, wie trotz NÈVE<sup>2</sup>, HOPKINS<sup>3</sup>, KEANE<sup>4</sup> und J. KENNEDY<sup>5</sup> diese auf jene; ja das letztere ist, wie GARBE<sup>6</sup> zeigte, schon dadurch ausgeschlossen, daß die Verfolgung Kṛṣṇas durch Kaṃsa schon in Patanjalis Mahābhāṣya, der in der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt wurde, vorausgesetzt wird. Umgekehrt die von JACKSON<sup>7</sup> verglichenen Überlieferungen über die Jugend Zarathuṣtrōs sind zu jung, um für uns in Betracht zu kommen, während die Geburtslegende Sargons<sup>8</sup> mehr an die vorhin (S. 196) schon erwähnte, hier nicht genügende Geschichte der Kindheit Moses erinnert. Eher ließe sich die von Aelian (*de nat. anim.* XII, 21) überlieferte Erzählung von der Geburt des Gilgames heranziehen, die zugleich an die Perseus-Danae-Sage anklingt und uns so zu dem auch sonst verbreiteten Motiv, daß schon die künftige Mutter eines Kindes verfolgt wird, weiterführen kann. Zwar Mt. 2 läßt sich ja, wie schon STRAUSS<sup>9</sup> und RENAN<sup>10</sup> und dann USENER<sup>11</sup>, O. PFLEIDERER, SOLTAU, PETERSEN<sup>12</sup> und KLOSTERMANN<sup>13</sup> sahen, auch aus den

ein Zweifel sein, daß diese Sage von der Flucht der Messiasmutter vor dem Tyrannen bei Matthäus irgendwie eine Umformung und Christianisierung des alten Mythos ist.“

1. Urchristentum<sup>2</sup> I, 555, Christusbild 40. 105. 2. *Des éléments étrangers du mythe et du culte indien de Krishna, Annales de philosophie chrétienne* 1876, 410. 3. *India Old and New* 163. 4. *Christ and Krishna*, HJ 1904/05, 818. 5. *The Child Krishna, Christianity and the Gujars*, JRAS 1907, 951ff. 6. *Indien* 222f. 263. 7. *Zoroaster* 1899, 28. 8. vgl. zuletzt UNGNAD bei GRESSMANN, *Texte* I, 79. 9. *Leben Jesu* I, 249. 10. *Les évangiles* 1877, 191. 11. *Untersuchungen* I, 77f. Doch wurde hier zu der bekannten Notiz Suetons (*vita Aug.* 94): *auctor est Julius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire. Senatus exterritus censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur. Eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur* — bemerkt: „war Marathus ein Syrier? Der Name könnte auf diesen Ursprung hinweisen, zwingend ist das aber wohl nicht. Wie dem auch sei, jedenfalls hat er den bethlehemitischen Kindermord in älterer Auflage zu verwerten gewußt, nur notdürftig für römische Verhältnisse zurechtgestutzt“. Dann handelte es sich also wohl hier (und auch DIETERICH, ZNW 1902, 2 sah die Sache so an) um keine Mt. 2 gegenüber selbständige Sage; freilich sagte USENER, ebd. 1903, 20 vielmehr: „an sich war der Kindermord und seine Motivierung durch die Furcht vor einem drohenden neuen Herrscher bereits in dem Sagenschatz vorhanden, wie die romanhafte Erzählung des Marathus von der Geburt des Augustus . . . lehrt“ — und DIETERICH, ebd. 1902, 3 nach Anführung auch von Sueton, *vita Ner.* 36: *stella crinita, quae summis polestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges tulia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere: nobilissimo cuique exitium destinavit . . . damnatorum liberi urbe pulsi enectique veneno aut fame* wenigstens: „weder soll hier dem nachgegangen werden, wieweit etwa das Bild und die Taten Neros einwirken konnten auf die Auffassung und die Erzählungen von Herodes, noch soll die Entstehung der Legende von Herodes' Kindermord durch weitere Analogien ihres Motivs in ihrem Ursprung untersucht werden.“ Bestimmter A. DREWS, *Sternhimmel* 234ff. 12. *Geburt* 13ff. 13. *Handbuch* II, 1, 160; doch wird hier nach Anführung von Macrobius, *sat.* II, 4, 11: (*Augustus*) *cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes, rex Iudaeorum intra bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait: melius est Herodis porcum (ὕν) esse quam filium (νιόν)* zunächst gefragt: „Vermischung des bethlehemitischen Kindermords mit der Hinrichtung des Antipater Josephus ant. XVII, 7?“; dann aber allerdings fortgefahren: „hier könnte der eigentliche Anstoß für die Legendenbildung bei Matthäus liegen“. DÉONNA, *La légende d'Octave-Auguste dieu, sauveur et maître du monde*, RHR 1921, 83, 164f. leignete jeden direkten Zusammenhang zwischen der Erzählung bei Suetonius und Mt. 2.

Nachstellungen erklären, denen neugeborene menschliche oder göttliche Kinder ausgesetzt gewesen sein sollen; aber zur Erklärung von *ap.* 12 kann erst jenes auf einen Gott angewandte besondere Motiv dienen.

Genauer verwies, wie schon DUPUIS<sup>1</sup> und RICHTER<sup>2</sup>, so später DIETERICH<sup>3</sup> unter dem Beifall von MAASS<sup>4</sup> und WUNDT<sup>5</sup> auf den Mythos von der Geburt Apollos, den auch WEISS-HEITMÜLLER<sup>6</sup> so ähnlich fanden, daß an einen Zufall nicht gedacht werden könnte. Wird doch in ihm Leto nicht nur von einem Drachen verfolgt, sondern auch durch Boreas in den Schutz Poseidons gebracht, so daß hier die beiden Flügel des Adlers, die dem Weibe gegeben werden sollen, eine gewisse Parallele finden. Ferner haben wir aus Kleinasien, wo die Apokalypse ja entstanden ist, Münzen, die die fliehende Leto darstellen — und doch hilft uns das nicht viel, da die entsprechende Tradition über die Geburt des Messias auch anderwärts aufgekommen sein kann, ja, wenn sie im babylonischen Talmud nachwirkt, anderwärts aufgekommen sein muß.

So wird ihr ein anderer Mythos zugrunde liegen, wie ihn GUNKEL<sup>7</sup> zunächst für Babylonien annahm. In der Tat werden wir später sehen, daß der Drache von dort stammen könnte; auch Damkina, die Mutter Marduks, wird als Herrin der himmlischen Tiara bezeichnet, während der Gott selbst auf einem im Louvre befindlichen Siegelzylinder als in elf Sternen stehend und wenigstens andere Gottheiten (freilich auch ägyptische) als in die Sonne gekleidet oder auf dem Monde stehend erscheinen<sup>8</sup>. Auch der Adler könnte in diesem Mythos, wie in der früher (S. 132) erwähnten Etanalegende, als Tier Marduks eine Rolle gespielt haben; nur ist eben nicht zu übersehen, daß, wie ZIMMERN<sup>9</sup> sagte, „ein ähnlicher Mythos über die Geburt Marduks aus der babylonischen Literatur bis jetzt noch nicht bekannt ist“. Er wie GUNKEL erklärten es daher für möglich, daß auf die *ap.* 12 verarbeitete Tradition auch ein ägyptischer und außerdem ein persischer Mythos eingewirkt hätte, wie sie von anderen in erster Linie zur Erklärung herangezogen wurden.

Auf den Mythos von Hathor-Isis, ihrem Sohn Horos und dem feindlichen Drachen Typhon wies namentlich BOUSSET, aber auch BOLL und WEISS-HEITMÜLLER hin, ersterer, indem er vor allem daran erinnerte, daß Hathor mit einer Sonne auf dem Haupte dargestellt würde. BOLL zeigte, daß sie manchmal auch auf dem Monde stünde, und meinte überhaupt<sup>10</sup>: „die Ähnlichkeit ist schlagend, so schlagend sie nur irgend erwartet werden kann, da doch der Apokalyptiker nicht einen historischen Bericht über einen fremden Mythos liefern, sondern das grandiose Bild seinerseits verwerten wollte. Die Isis ist hier geflügelt gedacht; „sie nährt das Kind in der Einsamkeit, und niemand weiß, wo es weilt und wohin sie geht“. Typhon hat auch die rote Farbe des Drachen der Apokalypse. „Die Wassernatur des Ungeheuers

1. *Origine* III, 49. 2. *Christentum* 212. 3. Abraxas 1891, 117ff., Nekyia<sup>2</sup> 217, 3. 4. Orpheus 1895, 251f. 5. *Völkerpsychologie*<sup>2</sup> VI, 465, 2. 6. *Schriften*<sup>3</sup> IV, 285. 7. *Schöpfung* 379ff. 8. vgl. ZIMMERN, ebd. 386, 1, Keilinschriften<sup>3</sup> 360, 3, A. JEREMIAS, *Babylonisches* 35f., *Handbuch* 252, BOLL, *Offenbarung* 100, 1. 9. Keilinschriften<sup>3</sup> 379. 10. *Offenbarung* 108f., vgl. auch VÖLTER, *Regina Caeli*, PrM 1917, 39ff. und REITZENSTEIN, *Erlösungsmysterium* 262.

Typhon ist im Ägyptischen noch ganz deutlich bewahrt' — er ist Drache oder Krokodil. Ägyptens Strom ,trinkt' in der Tat die Erde.“ Indes das alles beweist doch noch nicht, daß gerade dieser Mythos hier zugrunde liegt, wenngleich an ihn gewiß eher als an einen persischen zu denken wäre.

In dieser Beziehung verwies VÖLTER früher<sup>1</sup> auf die Erzählung von der Verfolgung der Herrlichkeit (*x'arsenō*) durch das Ungeheuer Dahākō und ihre Rettung (?) durch den Wassergeist Apām Napā (Yt. 19, 45ff.). Aber daß es sich dabei um ganz etwas anderes handelt, hat wohl VÖLTER mittlerweile selbst eingesehen und deshalb jene Theorie nicht wieder vertreten<sup>2</sup>. Auch wenn BOUSSET<sup>3</sup> früher wenigstens die „Vorstellung von Satans Himmelssturm und Sturz“ auf den Parsismus zurückführte, so hatte er damit zwar vielleicht recht, die übrige Tradition aber noch nicht erklärt.

In ihr wollte er neuerdings<sup>4</sup>, ebenso wie GRESSMANN<sup>5</sup>, WEISS-HEITMÜLLER und E. MEYER<sup>6</sup>, nach dem Vorgang anderer einen astronomischen Einschlag erkennen, ja, die erstgenannten Gelehrten bezeichneten diesen als hier besonders deutlich. Schon A. JEREMIAS hatte nämlich in Übereinstimmung mit DUPUIS<sup>7</sup> das mit den Tierkreisbildern geschmückte Weib im Himmel auf das Sternbild der Jungfrau zurückgeführt und diese Auffassung dadurch illustriert, daß an einem Seitenportal von Notre-Dame in Paris unter den Tierkreisbildern die Jungfrau fehlt, weil sie bereits in der am Pfeiler in der Mitte stehenden Maria gesehen wird. Aber das war doch so wenig einleuchtend, daß BOUSSET<sup>8</sup> seinerzeit diese Deutung des Weibes gar nicht erst erwähnt hatte. Traf es also mehr zu, wenn später BOLL<sup>9</sup> sagte: „wenn die Leser, an die der Apokalyptiker dachte, also seine Zeitgenossen, von dem Weibe am Himmel hörten, das die Sonne als Kleid, die ,zwölf Sterne' als Diadem trägt und den Mond zu seinen Füßen hat, so mußten sie daran denken, daß am Himmel mitten im Tierkreis ein Weib steht, daß die Sonne wie der Mond durch den Tierkreis laufen und somit abwechselnd in jedem Monat einem der Tierbilder ihr schimmerndes Kleid geben, daß der Mond auch zu ihren Füßen, d. h. südlich von der Ekliptik stehen kann. Das Bild der Jungfrau im Tierkreis war ihm damit klar genug gegeben“. Daß das Weib dann selbst eins von den Tierkreisbildern wäre, die es als Diadem trägt, könnte man sich ja noch gefallen lassen; aber ehe man es so deuten darf, müßten doch wohl noch andere Beweise dafür beigebracht werden — und solche kann ich auch darin nicht finden, daß am Himmel unterhalb der Jungfrau das riesige Sternbild der Hydra steht — denn daß daran bei dem Drachen nicht zu denken ist, werden wir später noch sehen —, sowie daß auch der V. 14 erwähnte Adler ein Sternbild sein könnte — das aber an einer ganz anderen Stelle des Himmels als die Jungfrau steht. Auch daß Isis mit der Jungfrau des Tierkreises gleichgesetzt und Typhon am hellenistisch-barbarischen Sternhimmel lokalisiert worden ist — aber nicht in der Hydra, sondern im großen oder kleinen Bären —, hat nichts für den ursprünglichen Sinn des Weibes und des Drachens zu bedeuten; kurz ich

1. Die Offenbarung Johannis 1904, 86ff. 2. ebd. <sup>2</sup> 1911, 96f. 3. Offenbarung <sup>6</sup> 351, 1. 4. ThLZ 1915, 275. 5. BPhW 1915, 331. 6. Ursprung II, 385. 7. *Origine* III, 247ff. 8. Offenbarung <sup>6</sup> 346ff. 9. Offenbarung 100f.



kann nicht finden, daß BOLL der Beweis für seine Deutung besser als seinen Vorgängern gelungen sei. Sagte dieser doch auch gelegentlich<sup>1</sup> nur im allgemeinen: „es ist der Mythos des jungen, über die Verfolgung des dunklen Feindes triumphierenden Lichtgottes, den der Apokalyptiker sich zu eigen gemacht hat,“ und wollte er doch nicht leugnen<sup>2</sup>, daß neben dem astral ausgestalteten Isismythos „die vielen anderen Formen und der uralte Tief-sinn des Mythos vom Lichtgott . . . sehr bedeutsam mitgeholfen haben können.“ Aber dieser letzte Sinn unseres Mythos geht uns hier nichts an, und auch die unmittelbare Quelle, aus der ihn jene jüdische Tradition von der Geburt des Messias entlehnt hat, können wir nicht angeben. So sagte FEINE<sup>3</sup> nur: „wir haben *ap.* 12 einen Mythos vor uns, einen Götterkampf, eine Göttergeschichte, die außerchristlichen und außerjüdischen Ursprungs ist, die vielleicht aus Babylon stammt, aber in verwandter Form auch bei anderen Völkern begegnet, und die dem Apokalyptiker die Farben zur Darstellung Christi als Messiaskönig gegeben hat.“ Und damit ließe sich zugleich die Erzählung vom bethlehemitischen Kindermord erklären.

Nicht dagegen die von der Flucht nach Ägypten, die auch aus der V. 15 zwar angeführten, aber doch recht fernliegenden Stelle Hos. 11, 1: als Israel jung war, gewann ich es lieb, und von Ägypten an habe ich seine Scharen gerufen — nicht abgeleitet werden kann. Noch weniger ist freilich mit USENER<sup>4</sup> daran zu denken, daß die Flucht Jesu der der olympischen Götter vor Typhon nachgebildet sei; sie entstand vielmehr entweder durch nähere Ausmalung der Flucht in die Wüste in dem vom Judentum übernommenen Mythos oder etwa aus der Nachricht I. Kön. 11, 40, Jerobeam sei vor Salomo nach Ägypten geflohen und dort bis zu dessen Tode geblieben. Das ist wohl auch wahrscheinlicher, als daß damit, wie WEISS<sup>5</sup> wollte, die alte jüdische Verleumdung hätte widerlegt werden sollen, Jesus habe sich als Lohnarbeiter in Ägypten aufgehalten und dort seine Zauberkünste gelernt.

Wenn weiterhin BRÜCKNER<sup>6</sup> sagte: „sollte nicht vielleicht das große Klagen Rahels, d. h. der Weiber von Bethlehem in Mt. 2, 18 älter sein als die Erzählung von Herodes' Kindermord?“, so meinte vielleicht schon er oder könnten andere meinen, die Klage der bethlehemitischen Mütter und deshalb auch die näheren Umstände der Verfolgung des Jesuskindes seien von dem dort üblichen Adoniskult entlehnt worden. Aber daß ein solcher vor Hadrian nicht bestanden haben wird, sahen wir schon oben (S. 103); außerdem erklärt sich der Zug, wenn auch die Anführung der Jeremiasstelle, in der von Rama die Rede ist, Schwierigkeiten macht<sup>7</sup>, doch ganz genügend aus der Anwendung jenes Motivs von der Errettung eines neugeborenen Gottes oder Heros aus einer ihm drohenden Gefahr.

Endlich aus dem angeblichen Prophetenwort: Ναζωραῖος κληθήσεται V. 23 wollten W. B. SMITH<sup>8</sup>, A. DREWS und BRÜCKNER, da die Bezeichnung

1. ebd. 114. 2. ebd. 116; vgl. auch A. MEYER, ThR 1907, 130. 1910, 310, HOLTZMANN-W. BAUER, Handkommentar<sup>3</sup> IV, 468, STRATHMANN, NKIZ 1920, 206f. 3. ebd. 1906, 706; vgl. auch PETERSEN, Geburt 15. 4. ZNW 1903, 21. 5. Schriften<sup>3</sup> I, 23. 6. Gottbeiland 19. 7. vgl. KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 166. 8. Mo 1905, 25ff., Der vorchristliche Jesus 36f. 42ff.

nicht von Nazareth abgeleitet werden könne, ja eine Stadt dieses Namens zu Jesu Zeit wohl überhaupt nicht existiert habe, schließen, daß mit ihm eine Gottheit dieses Namens zusammengefaßt worden sei oder wenigstens, daß er einer vorchristlichen Sekte, den von Epiphanius, *haer.* 29, 6 erwähnten Nasaräern, angehört habe. Aber wenn schon die Gründe für die erstere Behauptung so nichtssagend waren, daß sie von niemand nach SMITH wiederholt worden sind, so sind auch die Nasaräer, wenn es solche überhaupt gegeben hat<sup>1</sup>, von den Nazoräern zu unterscheiden<sup>2</sup>; und dieser Name, mit dem die Mandäer sich selbst bezeichnen, ist zwar von HALÉVY<sup>3</sup> auf נְצוּרָא, d. h. Prophet oder Hymnensänger, von LIDZBARSKI<sup>4</sup> auf נִזְרִי, d. h. Beobachter, nämlich von Reinlichkeitsgebräuchen, zurückgeführt und von ZIMMERN<sup>5</sup> mit dem babylonischen *našāru* oder *našīru*, d. h. das Hüten göttlichen Geheimwissens zusammengebracht worden, PREUSCHEN<sup>6</sup>, E. MEYER<sup>7</sup> und einleuchtender noch CASPARI<sup>8</sup> und GRESSMANN<sup>9</sup> haben indes gezeigt, daß er auch von Nazareth abgeleitet werden kann, wie es ja die Meinung des Matthäus ist. Wenn nämlich statt des älteren Ναζαρηνός hier und bei Lukas außer 4,34 und 24, 19 sowie durchweg in der Apostelgeschichte und Joh. 18, 5. 7. 19, 19 der Name Ναζωραῖος erscheint, so ist, mit MEYER zu reden, „das Ethnikon auf -ηνός durch die bei den Sekten bevorzugte Bildung auf -αῖος ersetzt, vgl. 'Εκκληνοί und 'Εκκαῖοι, und das Wort zugleich . . . in die im Aramäischen für Appellativa ganz geläufige Form *fa' ūlā* umgesetzt: offenbar verstand man die Ableitung von dem unbedeutenden kleinen Heimatsorte nicht mehr, sondern gab dem Sektennamen etwa die Deutung ‚Observanten‘ . . . Daß der Name Nazaret mit Šade geschrieben wurde (jetzt Nāzire), also Ναζαρετ transkribiert werden sollte, ist zweifellos; die Erweichung zu Zain kommt aber . . . namentlich in Verbindung mit einem r gar nicht selten vor. So mag Ναζωραῖος dem galiläischen Dialekt angehören“. Man kann also auch aus dem Gebrauch dieses Namens für Jesus und seine Anhänger nicht schließen, daß er Mandäer gewesen sei; vielmehr mögen diese ihren Namen Nazoräer erst von jenen entlehnt haben.

Kommen wir dann zu den Kindheitsgeschichten bei Lukas, so ist

2. von der Verkündigung der Geburt Jesu 1, 26ff. wieder schon oben (S. 115ff.) die Rede gewesen; doch hat auf sie wohl auch noch eine andere Vorstellung eingewirkt. Zwar wenn NORDEN<sup>10</sup> mit dem Wort an Maria: εὖρεσ χάριν παρὰ τῷ θεῷ das andere Amon-Rêš über seinen Sohn: er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben — und mit dem über Jesus: οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ κτλ. die Stimme,

1. Dagegen LIPSIVS, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865, 130ff., MEYBOOM, Jesus de Nazoraeër, ThT 1905, 529ff. 2. Dadurch erledigt sich die Hypothese von BUGGE, Zum Essäerproblem, ZNW 1913, 173f. 3. *Revue sémitique* 1908, 430ff. 4. Liturgien XVII; vgl. NÖLDEKE, ZAss 1920, 73f. 5. Nazoräer (Nazarener), ZDMG 1920, 429ff.; vgl. auch REITZENSTEIN, HZ 1922, 126, 43, 1. 6. Handbuch IV, 1, 138. 7. Ursprung II, 423, 2. 8. ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ Mt. 2, 23, nach alttestamentlichen Voraussetzungen, ZNW 1922, 122ff. 9. ZKG 1922, 41, 166. 10. Geburt 21f., vgl. 125f. 130f.

die nach Plutarch, *de Is.* 12 bei der Geburt des Osiris zu hören war: μέγας βασιλεὺς Ὁσίρις γέγονεν verglich, so war die Ähnlichkeit nur gering. Aber mit der letztangeführten Stelle aus Lukas kann man in der Tat wohl die bei Hephaestion im 4. Jahrhundert n. Chr. zusammenstellen: ὁ ἐπὶ τοῦ τρίτου (sc. δεκανοῦ τοῦ Ὑδροχόου) γεννώμενος ἐκ θεῶν σπαρήσεται καὶ ἔσται ... μέγας καὶ μετὰ θεῶν θρησκευθήσεται καὶ ἔσται παντοκράτωρ καὶ πάντα αὐτῷ ὑπακούσεται und dazu bemerken: „wie ist das Verhältnis der beiden Prophetien zueinander zu beurteilen? Jener astrologische Schriftsteller zeigt in seinem Werke nicht die geringste Spur christlichen Einflusses. Also ist die von ihm aufbewahrte polytheistische Fassung, wie stets in solchen Fällen, die ältere, die im Evangelium nur mit judäischem Firnis übermalt erscheint.“ Aber länger müssen wir erst wieder

3. bei der Weihnachtsgeschichte 2, 1ff. verweilen, in der schon STRAUSS<sup>1</sup> ebenso wie später WEISS<sup>2</sup>, PETERSEN<sup>3</sup> und KLOSTERMANN<sup>4</sup> die Erwähnung der Hirten zum Teil wenigstens aus der heidnischen Anschauung erklärte, solchen erschienen manchmal Götter, oder unter ihnen wuchsen Königssöhne auf. J. RÉVILLE<sup>5</sup>, wie später VOLLERS<sup>6</sup> und wieder WEISS, PETERSEN, KLOSTERMANN und GRESSMANN, dachten an einen Einfluß der Mithrasmysterien, deren Kunst in der Tat, wie CUMONT<sup>7</sup> zeigte, auch hier die christliche beeinflußt hat — aber die Anbetung durch die Hirten (die übrigens auf den Denkmälern der Mithrasmysterien nicht deutlich dargestellt ist<sup>8</sup>) hielt er vielmehr ebenso wie HARNACK<sup>9</sup> für aus dem Christentum entlehnt<sup>10</sup>. Wenn GEFFCKEN<sup>11</sup> das Gegenteil annahm, so stützte er sich im wesentlichen auf die vierte Ekloge Vergils, die er ähnlich wie schon MOULTON<sup>12</sup>, und zwar durch Vermittlung des Poseidonios, aus dem Parsismus erklärte; aber das ist von J. KROLL<sup>13</sup> und mir selbst<sup>14</sup> widerlegt worden, und selbst wenn es sich halten ließe, so wäre damit (auch von der eben schon erwähnten Unsicherheit der Deutung der Mithrasdenkmäler abgesehen) für die Herkunft der Hirten Lk. 2 noch nichts bewiesen. GRESSMANN<sup>15</sup> hat sie und die Weihnachtsgeschichte überhaupt daher früher vielmehr aus Ägypten

1. Leben Jesu<sup>3</sup> I, 245. 2. Schriften<sup>3</sup> I, 410. 3. Geburt 21. 4. Handbuch II, 1, 391. 5. *De la valeur du Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique, Études de theol. et d'hist.* 1901, 339f. 6. Weltreligionen 155. 7. *Textes* I, 162f. 166. 177. 220. 8. vgl. GRESSMANN, Weihnachtsevangeliem 30ff., besonders 32: „die Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß die Hirten nur der Geburt des Sonnengottes beiwohnen, weil sie ihre Herden bei Sonnenaufgang ins Freie treiben oder sich überhaupt bei Sonnenaufgang im Freien befinden“ und E. MEYER, Ursprung I, 63, 2: „ebenso möglich ist es, daß aus den bildlichen Darstellungen zu viel geschlossen ist und daß die Hirten lediglich Staffage sind, wie in anderen Fällen Bäume und ähnliches, in derselben Art, wie in den altbabylonischen Darstellungen der Himmelfahrt des Etana. Auch hier würden wir auf eine Beteiligung der verwundert aufschauenden Hirten und ihrer Herde an der Handlung schließen, wenn wir den Mythos nicht genau kennen und wüßten, daß sie bei dem Vorgang in keiner Weise beteiligt sind, sondern der Künstler sie lediglich als Zuschauer eingesetzt hat“. 9. Mission<sup>2</sup> II, 272. 10. *Mysterien*<sup>3</sup> 184, vgl. auch WENDLAND, Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 167, 3. 11. H 1914, 321ff. 12. *Early Religious Poetry of Persia* 1911, 51ff., *Early Zoroastrianism* 1913, 91f. CRUSIUS, Exkurs zu Virgil, RhM 1896, 551f. 558 hatte die Zoroasterlegende nur verglichen. 13. Poseidonios und Virgil, H 1915, 137ff.; vgl. auch E. MEYER, Ursprung I, 63, 2. 14. Nachrichten 43f.; vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 253. 15. RG 1914, 75ff., Weihnachtsevangeliem.



hergeleitet, und zumal auf ihn, wenngleich nicht ausdrücklich zustimmend, sondern zum Teil Zweifel andeutend, auch WEISS<sup>1</sup> und KLOSTERMANN<sup>2</sup> verwiesen, muß seine interessante und scharfsinnige Hypothese hier eingehend nachgeprüft werden.

GRESSMANN glaubte zunächst zeigen zu können, daß die Weihnachtsgeschichte jetzt nicht mehr die geschlossene Einheit bilde, die sie ursprünglich dargestellt haben müßte, und verwies dafür in erster Linie auf die Notiz über die Schätzung. Aber daß diese, wie GRESSMANN von neuem zeigte, ungeschichtlich ist, beweist doch noch nicht, daß die Erzählung ursprünglich überhaupt nichts von einer Reise der Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem wußte — denn warum konnte sie nicht von vornherein etwas Ungeschichtliches enthalten? — geschweige denn, daß, wie doch als schon durch die Einleitung nahegelegt bezeichnet wird, Maria und Joseph gar nicht in die Geschichte gehörten — denn selbst wenn in ihr ursprünglich von keiner Reise die Rede gewesen wäre, konnten doch natürlich die Eltern Jesu in der Geschichte vorkommen. Auch damit ist jene Voraussetzung nicht nachträglich zu stützen, daß in der eigentlichen Weihnachtsgeschichte die Schätzung nicht mehr erwähnt wird; denn dessen bedurfte es doch wohl gar nicht, „das, worauf es dem Erzähler allein ankommt,“ sagte ja GRESSMANN<sup>3</sup> selbst, „ist die Geburt des Kindes“.

In der Weihnachtsgeschichte selbst fand es GRESSMANN<sup>4</sup> zunächst „merkwürdig, daß die Hirten das Kind nur ‚besehen‘, und daß diejenigen, die von der Szene auf dem Felde hören, sich nur darüber wundern“. Aber wenn er sehr viel mehr erwartet hätte, so dachte er ausgesprochenermaßen in erster Linie an die Magier, deren Gaben doch, wie wir (S. 195) sahen, aus dem alten Testament stammten; an sich brauchte ein neugeborenes Kind, das seine Mutter hat, auch „ein Kind, dessen Geburt nicht nur vom ‚Herrn‘ selbst, sondern zugleich von der ganzen Fülle der himmlischen Heerscharen gefeiert wird“, doch wohl zunächst nichts anderes. Oder ist eine Verdunkelung an dieser Stelle auch noch aus dem Grunde wahrscheinlich, daß die Verkündigung des Engels an die Hirten gegenwärtig keine Pointe hat<sup>5</sup>? GRESSMANN meinte, eine Sicherstellung der Bedeutung des Neugeborenen könne nicht beabsichtigt sein sollen; denn dann begriffe man nicht, warum diese Erklärung nicht den Eltern gegeben werde; sie seien doch die Nächstbeteiligten, und der Umweg über die Hirten scheine völlig unmotiviert. Aber die Eltern Jesu sollen doch wohl einer solchen Erklärung gar nicht bedurft haben; sie hatten nur die andern nötig — weshalb werden also gerade die Hirten genannt? GRESSMANN<sup>6</sup> bemerkte darüber ganz richtig: „nach der geläufigen Anschauung sollen die Hirten das Volk vertreten, speziell das niedere Volk, die Armen, denen ja gerade im Lukasevangelium die frohe Botschaft gilt. Dagegen ist zunächst ein methodischer Einwand zu erheben: es ist prinzipiell nicht erlaubt, eine selbständige Erzählung, wie sie im Weihnachtsevangelium vorliegt, mit anderen Geschichten oder gar Worten Jesu zu verquicken; die

1. Schriften<sup>3</sup> I, 411. 2. Handbuch II, 1, 391f. 3. Weihnachtsevangelium 12. 4. ebd. 13. 5. vgl. auch SOLTAU, BPhW 1915, 358. 6. Weihnachtsevangelium 13f.

Geburtslegende muß vielmehr aus sich selbst erklärt werden. Nun deutet aber die Verkündigung des Engels in keiner Weise an, daß das Evangelium für die Armen bestimmt sei; wäre dies die Meinung des Erzählers gewesen, so hätte er dies klar zum Ausdruck bringen können und müssen. Es wird im Gegenteil so scharf wie nur möglich betont, daß dies Kind ein σωτήρ werden und der Menschheit den Frieden verschaffen solle. Und zweitens, hätte der Erzähler die Absicht gehabt, eine Botschaft des Engels an das ‚Volk‘ ergehen zu lassen, dann hätte er gewiß andere Motive oder eine andere Situation gewählt. Die göttliche Stimme hätte in der Herberge oder in der Stadt selbst erschallen können, vielleicht von Donner, Blitz und Erdbeben begleitet, um das Wunder der breiten Masse zu künden. Da Bethlehem von Fremden überfüllt war, so wäre die Gelegenheit günstig gewesen, durch sie das Wort des Engels im ganzen Lande zu verbreiten. Wenn nur die Hirten Hörer sind, so sind eben sie besonders vor allen anderen begnadet und ausgewählt.“ Das aber erklärte schon STRAUSS<sup>1</sup> in erster Linie daraus, daß sie hier als die Nachfolger der alten Patriarchen erschienen; WEISS und KLOSTERMANN erinnerten auch an Moses, Simson, David und Amos, und wenn man aus den von WETTSTEIN<sup>2</sup> angeführten Stellen *Kidduschin* IV, 14, wonach Abba Gorion das Hirtenhandwerk als das von Räubern bezeichnet habe, und *Sanhedrin* III, wonach die Hirten nicht als Zeugen zugelassen werden sollen, sowie der von E. KÖNIG<sup>3</sup> angeführten *Aboda zara* 26: die Gottesdiener und die Hirten von Kleinvieh retten nicht aus der Gefahr — schließen wollte, daß die letzteren später nicht mehr so angesehen wurden, so könnte man doch demgegenüber mit K. G. GOETZ<sup>4</sup> daran erinnern, daß nach der von EDERSHEIM<sup>5</sup> angeführten Stelle Targ. Ps.-Jon. zu *gen.* 35, 21 der Messias vom Herdenturm bei Bethlehem geoffenbart werden sollte. Außerdem werden wir nachher sehen, daß die Hirten vielleicht auch noch durch einen andern Zug in der Legende nahegelegt wurden; daß sie in irgendwelche — will sagen: engere „Beziehung zu dem Neugeborenen gesetzt werden“, verlangt „die innere Logik der Legende“ nicht<sup>6</sup> — es müßte denn sein, daß das noch aus einem andern Grunde der Fall wäre.

GRESSMANN fand auch das Zeichen, das den Hirten gegeben wird: ein Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend — rätselhaft; aber wenn er meinte, es könne nicht den Endzweck haben, sie von der Wahrheit des göttlichen Wortes zu überzeugen — „denn der ‚Herr‘ lügt nicht und die Hirten äußern keinen Unglauben“ — und die Hirten sollten auch nicht nur das Kind besehen und von der göttlichen Theophanie erzählen — denn „um die Neugier zu befriedigen und das Bedürfnis nach Mitteilung zu stillen, brauchte nicht der ganze himmlische Apparat in Bewegung gesetzt zu werden“ —, so ist doch wohl durch alles das nicht ausgeschlossen, daß die Hirten das Kind, dessen Geburt ihnen verkündet worden ist, nun auch zu sehen bekommen sollen; ein „unlösbares Rätsel“ kann ich also hier nicht ent-

1. Leben Jesu <sup>3</sup> I, 245. 2. *Novum testamentum* I, 661. 3. Talmud und Neues Testament 1907, 28. 4. Zum Herdenturm von Bethlehem, ZNW 1907, 70f. 5. *The Life and Times of Jesus the Messiah* 1883. <sup>7</sup> 1892, I, 186. 6. Gegen GRESSMANN, Weihnachtsevangeli-um 14.

decken. Und sagte GRESSMANN weiter: „wollte der Engel verhindern, daß ein falsches Kind für den Messias gehalten werde, so wäre am sichersten gewesen, einfach die Namen der Eltern zu nennen; der Prosaton hätte sich durch eine Umschreibung vermeiden lassen,“ so könnte man dasselbe gegen die Erzählung von der Beschaffung eines Reittiers für Jesus zum Einzug in Jerusalem und eines Zimmers zur Feier des Passahmahls (Mk. 11, 1f. 14, 12ff. und Par.) einwenden; denn auch da wird der Eigentümer dieser Gegenstände nicht mit Namen genannt, sondern es heißt: geht in das Dorf euch gegenüber, und sobald ihr hineinkommt, werdet ihr ein Füllen angebunden finden; gehet hin in die Stadt, so wird euch ein Mensch begegnen, der einen Wasserkrug trägt. Und damit ist zugleich auf ein weiteres Bedenken geantwortet, in dessen Geltendmachung GRESSMANN mit WEISS zusammentraf. Schon dieser<sup>1</sup> hatte gesagt: „das Besondere ist ‚die Krippe‘ oder ‚der Stall‘. Daß ein neugeborenes Kind hier seine erste Lagerstätte findet, ist gewiß etwas Seltenes oder Eigentümliches. Aber das genügt doch eigentlich noch nicht als ‚Zeichen‘. Offenbar hatte ‚die Krippe‘ in dem hier vorbildlichen Sagenkreise ursprünglich noch etwas ganz Besonderes zu bedeuten.“ Und ähnlich bemerkte GRESSMANN<sup>2</sup>: „das Zeichen braucht nicht notwendig ein Wunder zu sein, muß aber doch etwas ganz Außergewöhnliches darstellen. Es muß so gewählt sein, daß jedes Mißverständnis und jede Verwechslung ausgeschlossen ist. Nun ist es gewiß etwas Seltsames, wenn ein neugeborenes Kind in einer Krippe seine erste Lagerstätte findet, aber in einer Hirtenstadt wie Bethlehem war das schließlich nichts Unmögliches“ (will sagen: völlig Einzigartiges). Noch weniger ist es dies, wenn ein Füllen angebunden ist oder ein Mensch einen Wasserkrug trägt — und doch dienen beide Vorgänge als Zeichen; also konnte es auch das Kind in der Krippe, zumal in einer so kleinen Stadt (und nur von Bethlehem, nicht auch von seiner Umgebung ist wenigstens in V. 15 die Rede, und daran war daher gewiß auch schon in V. 12 zu denken) in derselben Nacht wohl nur ein neugeborenes Kind oder vielmehr nur ein neugeborener Knabe diese Bedingung erfüllt haben wird. Man kann also auch nicht mit GRESSMANN<sup>3</sup> fortfahren: „wenn der Ort nicht näher genannt wird, so wird er eben als bekannt vorausgesetzt. Es kann sich demnach nur um eine ganz bestimmte Krippe gehandelt haben“ — und ebensowenig schließlich, wieder in Übereinstimmung mit WEISS sagen: „die Unklarheit über den Ort der Unterkunft, an dem die Eltern übernachteten, zeigt auch, daß hier irgend etwas nicht in Ordnung ist und vielleicht absichtlich verschwiegen wird. Die Meinung des Erzählers ist nicht mit Sicherheit zu erkennen; entweder bleiben die Eltern in der Herberge und legen nur das Kind aus Mangel an Raum in eine Krippe, oder sie gehen anderswohin und suchen dort Gelegenheit zum Schlafen. Die Krippe vermutet man in einem Stall; aber die Erzählung redet von keinem Stall. Dagegen betont sie dreimal ausdrücklich die Krippe. Das ist kein Zufall, zumal wenn man die Kürze der Geschichte beachtet.

---

1. Schriften <sup>3</sup> I, 411. 2. Weihnachtsevangelium 14f., vgl. auch SOLTAU, BPhW 1915, 358. 3. Weihnachtsevangelium 15.



Warum diese Krippe so stark hervorgehoben wird, läßt sich aus der Erzählung selbst in keiner Weise erklären; denn die Überfüllung der Herberge ist keine genügende Motivierung. Einzelne Ausleger meinen, die Legende knüpfe an ein alttestamentliches Schriftwort an; aber der Text enthält weder ein Zitat noch eine Anspielung aufs Alte Testament.“ Zwar das letztere ist unzweifelhaft richtig, indes daß die Krippe dreimal genannt wird, das erklärt sich wohl ganz einfach daraus, daß sie an der ersten Stelle, wo es sich um die Lagerstätte des Kindes handelte, genannt werden mußte. Zu suchen aber ist sie, scheint mir, in einem Stalle; denn wenn sie in der Herberge gestanden haben sollte oder unter dem κατάλυμα der Stall zu verstehen war, so konnte es wohl nicht heißen: διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. Paßt die Krippe dann, wie WEISS<sup>1</sup> sagte, in der Stimmung zu der folgenden Hirten-erzählung, so darf man doch deshalb noch nicht mit GRESSMANN behaupten: „wenn nun von Hirten die Rede ist und von einer Krippe, die diese Hirten aufsuchen, dann nimmt man als selbstverständlich an, daß diese Krippe eben jenen Hirten gehört; wäre eine fremde Krippe gemeint, so hätte das ausdrücklich hervorgehoben werden müssen, wie man sich an einem beliebigen Beispiel klarmachen kann. Unbewußt wird jeder die Krippe mit den Hirten verbinden, obwohl die innere, logische Einheit dieser beiden Motive in der Erzählung verlorengegangen ist.“ Es genügt vielmehr durchaus, wenn man annimmt, eine Krippe werde auch deshalb in der Geschichte erwähnt, weil in ihr Hirten vorkamen; aber daß sie ursprünglich das Kind in ihrer Krippe gefunden und aufgezogen hätten — das ist aus alledem keineswegs zu schließen<sup>2</sup>. So sagte auch SOLTAU<sup>3</sup>: „der Nachweis dieser höchst bedenklichen These ist völlig mißlungen und konnte nicht gelingen,“ auch BULTMANN<sup>4</sup> schien sie nicht haltbar zu sein, und GUNKEL<sup>5</sup> schloß sein Referat mit den Worten: „sicherlich nur eine Vermutung, aber vielleicht eine ansprechende“.

Weiter sahen wir schon oben (S. 196), daß es auch GRESSMANN nicht gelungen ist, die Überlieferung von der Geburt Jesu in einer Höhle als alt zu erweisen; man kann also erst recht nicht behaupten, daß bereits die Geburtslegende, die auf Jesus übertragen worden sei, in einer Höhle, und zwar der Höhle von Bethlehem spielte. Ja, wenn GRESSMANN das mit jener Notiz des Hieronymus, *ep. 58 ad Paulinum*, in dieser Höhle sei Thamuz-Adonis-Kult getrieben worden, erklärte, so sahen wir wieder schon (S. 103), daß das für eine spätere Zeit galt und in einer früheren kaum denkbar war. Auch daß jene Geburtslegende dem Messias gegolten hätte (und deshalb eben an die Höhle von Bethlehem gedacht worden wäre), ist aus der Weihnachtsgeschichte nicht zu entnehmen; denn die Begriffe, die in dieser auf den Messias hindeuten, könnten erst in der christlichen Überlieferung hinzugesetzt worden

---

1. Schriften<sup>3</sup> I, 410. 2. Auch in seiner Rekonstruktion der jüdischen Legende, die GRESSMANN, *Der verborgene Messias*, ChrW 1916, 171f. versuchte, wird, wie er selbst sagte (*Das jüdische Weihnachtsevangeliem*, ebd. 182), das Christuskind von einem Bauern gesucht und gefunden; also „die Ausführung im einzelnen weicht völlig ab; grundverschieden ist vor allem die Stimmung“. 3. BPhW 1915, 356, vgl. 359. 4. Geschichte 179. 5. Märchen 118.

sein, ja kommen zum Teil, wie wir auch schon sahen (S. 88), erst auf Rechnung des Lukas. Man würde kaum „der Geburtslegende das Herz ausbrechen, wenn man diese Begriffe beseitigen wollte“<sup>1</sup>; ja gerade wenn man die Begriffe aus der Legende ableitete, so würde damit die Urform der Erzählung nicht in dem Sinne auf die Fremde zurückgeführt werden müssen, wie GRESSMANN nun wollte.

Er verwies nämlich als Quelle für sie auf folgende Stelle bei Plut., *de Is.* 12, 355 EF: *φασὶ . . . τῇ μὲν πρώτῃ (τῶν ἐπαγομένων ἡμερῶν) τὸν Ὀσίριν γενέσθαι, καὶ φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν, ὡς ὁ πάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν. ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι διακελευομένην ἀναιπεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὀσίρις γέγονε: καὶ διὰ τοῦτο θρέψαι τὸν Ὀσίριν, ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῷ τελεῖσθαι, Φαλληφορίοις ἑοικυῖαν.* Aber wenn auch in beiden Varianten, wie Lk. 2 die Geburt eines Kindes von einer göttlichen Stimme, und zwar gegenüber „Leuten, dem niedern Volk angehörig“, verkündigt und die himmlische Botschaft von den Beteiligten nicht nur in der zweiten ägyptischen Rezension, sondern auch Lk. 2 zwar nicht, wie dort, auf ausdrücklichen Befehl, aber auch nicht ohne diesen, sondern auf einen deutlichen Wink hin — denn als solchen müssen wir das „welche dem ganzen Volke widerfahren wird“ doch wohl verstehen — weitergetragen wird, so ist doch die weitere Ähnlichkeit, die GRESSMANN namhaft machte, nicht vorhanden: das Kind wird, wie wir eben sahen, Lk. 2 erst von dem Evangelisten *σωτήρ* und *κύριος* genannt, zu der Bezeichnung des Osiris als *ἀπάντων κύριος* und *εὐεργέτης* fehlt also die Parallele. Und auch die sonstigen Unterschiede sind zahlreicher als GRESSMANN wollte. Er erwähnte als solchen nur, daß die zweite ägyptische Variante am Wasser spiele, „während man in der Gebirgslandschaft Bethlehems von Hirten erzählen mußte, die das ausgesetzte Knäblein in einer Höhle entdeckten“, und daß in keiner von beiden von einer Wicklung des Neugeborenen die Rede sei — eine Sitte, die den alten Ägyptern überhaupt unbekannt gewesen zu sein scheine<sup>2</sup>. Aber vor allem fehlte in der Osirislegende das Motiv des Findelkindes; wenn GRESSMANN das *ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου*, obwohl *ἐγχειρίζειν* einhändigen bedeutet, so verstand, so stützte er sich wohl nur darauf, daß sonst die Stimme aus dem Heiligtum ganz überflüssig wäre; das ist indes nicht der Fall, zumal sie sich darauf bezieht, daß Pamylen laut verkündigen soll: der große König, der Wohltäter, Osiris ist geboren. Ferner spricht gegen jene Erklärung, daß, wie GRESSMANN selbst sagte, das Findelmotiv in der hier vorausgesetzten Situation aus der ägyptischen Literatur bisher nicht nachgewiesen ist; denn diesem Mangel wird auch dadurch nicht abgeholfen, daß von Moses die bekannte Aussetzungssage erzählt wird und schon nach altägyptischer Vorstellung der tote Osiris

1. Gegen GRESSMANN, Weihnachtsevangelium 21. 2. Wenn GRESSMANN, ebd. 34, 1 anführte, „daß man unter den Votivgaben des Isistempels von Pompeji auch die Figur eines mit Windeln umwickelten Säuglings gefunden hat“, so könnte es sich dabei um eine römische Sitte handeln.

in einem Sarge auf dem Wasser schwamm; auf ein Findelmotiv weist dabei gerade auch nach Graf BAUDISSION<sup>1</sup>, auf den sich GRESSMANN berief, nichts hin. Sollte das aber doch der Fall sein, so müßte (immer unter der Voraussetzung, daß die Weihnachtsgeschichte ursprünglich dasselbe Motiv enthielt) wenigstens noch etwas wahrscheinlicher gemacht werden, daß ihr die Legende von der Geburt des Osiris zugrunde liegt, und in der Tat suchte das GRESSMANN dadurch zu erreichen, daß er nachwies, weder in der Dionysos- noch der Mithraslegende komme die Idee der Inkarnation des Gottes im König (richtiger: der irdischen Herrschaft der Götter) vor, und eine entsprechende Geburtslegende des Thamuz, von der im übrigen jene Voraussetzung zutreffen würde, sei nicht deutlich zu erkennen. In Ägypten dagegen sei die Königsvergötterung (die freilich eigentlich etwas anderes ist) von altersher üblich gewesen; GRESSMANN suchte auch verständlich zu machen, wie die Osirislegende auf Syrien, wo die Weihnachtsgeschichte in der Tat entstanden sein wird, eingewirkt haben könnte. Aber wenn er sich zu diesem Zweck auf die oben (S. 118f.) behandelte Nachricht des Epiphanius (*haer.* 51, 22) über die Feiern in Alexandria, Petra und Elusa berief, so handelte es sich dabei nicht um ägyptische Gottheiten<sup>2</sup>; und daß auf demselben Wege die Osirislegende eingewandert sei, könnte man erst dann annehmen, wenn in der vorausgesetzten Geburtslegende des Messias dieser als Gottkönig bezeichnet würde — das ist aber mindestens nicht nachzuweisen. Ja, GRESSMANN<sup>3</sup> selbst gab seine Hypothese über die Herkunft der Weihnachtsgeschichte wohl preis, wenn er (freilich vielleicht nur in einer nachträglich ins Manuskript aufgenommenen Bemerkung) sagte: „als die Judenchristen — früher war doch in diesem Zusammenhange immer von Juden die Rede — die Geburtslegende des Königs Osiris kennenlernten, war vielleicht schon Augustus an die Stelle des Osiris getreten“. Die Engelbotschaft und das Gloria in excelsis werden in der Tat in dem früher (S. 88) geschilderten Umfange aus der Kaiserverehrung stammen, während sich die Weihnachtsgeschichte im übrigen ohne solche außerjüdischen Vorbilder erklärt.

4. Die Begrüßung des Jesuskindes durch Simeon und Anna Lk. 2, 25ff. ist nicht nur von SEYDEL<sup>4</sup>, VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>5</sup>, sondern auch O. PFLEIDERER, PISCHEL<sup>6</sup>, EDMUNDS<sup>7</sup>, A. DREWS, WINTERNITZ<sup>8</sup>, GARBE<sup>9</sup> und CHARPENTIER<sup>10</sup> auf die von der Begrüßung des neugeborenen

1. Adonis 367, 6; auch gegen GRESSMANN, Tod 12. 2. vgl. denselben, Weihnachtsevangelium 36, 2 und 3. Daß der Begriff Aion nicht ägyptisch sein könne, zeigte EISLER, AR 1912, 633 gegen REITZENSTEIN, Poimandres 272ff. Wenn NORDEN, Geburt 57. 91 speziell die im alexandrinischen Κοπεῖον gebräuchliche Formel: *χῆμερον ἡ κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα* (denn so lautete sie) zu Lk. 2, 11: *ἐτέχθη ὑμῖν χῆμερον σωτῆρ* und das Schlußwort einer altägyptischen Ankündigung einer neuen Zeit: freuet euch, ihr Menschen und: es freue sich, wer dies sehen wird — zu der vorangehenden Verkündigung großer Freude zitierte, so war, wie er im letzteren Falle selbst erkannte, die Ähnlichkeit nicht groß oder lagen wenigstens andere Parallelen näher. 3. Weihnachtsevangelium 37; vgl. außerdem oben S. 119 und namentlich ZKG 1922, 41, 179f. 4. Evangelium 139f. 298, Buddhalegende 18. 5. Einflüsse<sup>2</sup> 21ff., ZMDG 1906, 210. 6. DLZ 1904, 29. 39, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, SAB 1905, 532, 4, Leben und Lehre des Buddha 1906. 2 1910, 17f. 7. Zuletzt Mo 1912, 131. 8. Geschichte II, 75, 2. 9. Indien 48ff. 10. ZDMG 1915, 442. BECKH, Buddhismus 1916, I, 19 meinte: „eine



Buddha durch den in den Tusitahimmel und dann wieder auf die Erde entrückten Asketen Asita zurückgeführt worden. PISCHEL und VAN DEN BERGH beriefen sich dafür noch besonders auf die Angabe V. 27, Simeon sei ἐν τῷ πνεύματι in den Tempel gekommen, die nicht auf den heiligen Geist bezogen werden könnte; aber OLDENBERG<sup>1</sup>, A. GOETZ<sup>2</sup> und FABER<sup>3</sup> zeigten, daß das das einzig natürliche ist. Und erst recht war die von GARBE übernommene Behauptung EDMUNDS' unzutreffend, daß die Überzeugungskraft der Parallele zwischen Asita und Simeon beruhe in *its organic connection with the Angelic Hymn both in Luke and the Sutta Nipāto* (der für uns ältesten Quelle, die die Asitageschichte enthält). Denn dagegen wandte GARBE<sup>4</sup> selbst ein: „die Verbindung der Asita-Simeon-Parallele mit dem Preis der himmlischen Heerscharen ist nicht auf beiden Seiten eine ‚organische‘, sondern nur in dem Pali-Text, während bei Lukas die Geschichte von Simeon nicht in einem inneren Zusammenhange mit dem Preis der himmlischen Heerscharen steht, sondern nur in seiner unmittelbaren Nähe, durch sieben Verse getrennt“. Aber er fuhr fort: „auch schon diese Übereinstimmung ist so merkwürdig, daß man an einen Zufall nicht glauben kann“, und führte deshalb wohl (mit Unterstreichung der seiner Meinung nach offenbar denen des Lukas entsprechenden Worte) folgende Übersetzung EDMUNDS' von dem Bericht über den himmlischen Jubel im Suttanipāta an: *the heavenly hosts rejoicing, delighted, and Sakko the leader and angels white-stoled seizing their robes, and praising exceedingly, did Asito the hermit see in noonday rest. The Buddha-to-be, the best and matchless Jewel, is born for weal and welfare in the world of men, in the town of the Sākya, in the region of Lumbini. Therefore are we joyful and exceedingly glad.* Aber dieser himmlische Jubel erklärte sich, wie wir eben wieder sahen, besser aus der Kaiserverehrung, während seine Ähnlichkeit mit dem Suttanipāta schon deshalb nichts beweisen kann, weil, wie auch aus der Verwunderung von Joseph und Maria V. 33 hervorgehen dürfte, die Geschichte von Simeon ursprünglich gar nicht mit der Weihnachtsgeschichte zusammenhing. Sagte aber GARBE schließlich: „auch ist in der buddhistischen Quelle die Kenntnis Asitas von der Geburt des Wunderkindes dadurch, daß er den Jubel der himmlischen Scharen hört, viel besser motiviert als die des Simeon bei Lukas,“ so möchte ich das bezweifeln: ausführlicher wohl, aber kaum besser<sup>5</sup>. Und vor allem wird, wie schon LEHMANN<sup>6</sup>, GOETZ und FABER hervorhoben, von Asita und Simeon das Gegenteil berichtet: jener klagt, daß er sterben werde, ohne die Heilszeit gesehen zu haben; dieser freut sich, daß

---

Beziehung, wie sie ... zwischen der Simeongeschichte des Lukasevangeliums und der Asitageschichte der Buddhalegende für jeden unbefangenen Betrachter zweifellos vorhanden ist, mit neueren Schriftstellern als bedeutungslos hinzustellen, geht nicht an. Richtig ist es nur, zu sagen, daß jene Beziehung in Tiefen liegt, die mit den Mitteln äußerer wissenschaftlicher Forschung aufhellen zu wollen, bis auf weiteres aussichtslos erscheinen muß“. 1. ThLZ 1905, 67f., Altindisches und Christliches, ZDMG 1905, 625f. 2. K 1912, IV, 9, 435. 3. Erzählungen 35f. 4. Indien 49. 5. E. WINDISCH, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, ASA, philol.-hist. Kl. 26, 2, 1908, 214 sagte sogar: „die Geschichte von Simeon ist auf der christlichen Seite leichter verständlich als die Geschichte des Asita auf der indischen“. 6. Der Buddhismus 1911, 87.

er nun in Frieden sterben kann; denn seine Augen haben das Heil gesehen. Genügt dann aber der Umstand, daß in beiden Fällen ein alter Mann ein Kind auf den Arm nimmt und begrüßt, um die eine Erzählung auf die andere, und zwar die christliche auf die buddhistische zurückzuführen<sup>1</sup>?

Und ebensowenig wird die erstere durch die vorhin (S. 208) erwähnte ägyptische Erzählung von der Verkündigung der Geburt des Osiris durch Pamylen erklärt, die ΒΕΤΗ<sup>2</sup>, wenngleich nur διαλεκτικῶς und zunächst mit der buddhistischen Legende verglichen. Auch wenn E. MEYER<sup>3</sup> zu unserer Geschichte bemerkte: „das erinnert an die Art, wie bei Kallisthenes (bei Strabo XVII, 1, 43), als das Ammonsorakel den göttlichen Ursprung Alexanders offenbart, gleichzeitig das wiederauflebende Orakel von Branchidae und die Sibylle Athenais von Erythrae seine Erzeugung durch Zeus verkünden, nur daß, was bei Kallisthenes bewußt literarische Make ist, hier als naive Legende auftritt“, so wollte er damit wohl keine religionsgeschichtliche Erklärung geben. Höchstens der Zug, daß die Prophetin Anna, wenngleich früh verwitwet, nicht wieder geheiratet hatte, könnte zugleich auf die heidnische Schätzung der *univira* zurückgehen, wie sie besser noch als manche Inschriften Quintilians Worte (*decl.* 306 *in.*): *mulier quae post amissum maritum per tot annos, qui facere poterant ab infantia virum fortem, sic complexa est viduitatem tanquam genus pudicitiae* zum Ausdruck bringen; aber näher liegt es bei dem ganzen Charakter der Erzählung, mit KLOSTERMANN<sup>4</sup> auf Stellen wie Judith 16, 22ff.: οὐκ ἔγνω ἀνὴρ αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῆς, ἀπ’ ἧς ἡμέρας ἀπέθανεν Μανασσῆς ὁ ἀνὴρ αὐτῆς ... καὶ ἐγήρασεν ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἔτη ἑκατὸν πέντε oder Josephus, *ant.* XVIII, 6, 6. 180: νέα χηρεύειν παρέμεινε γάμῳ τ’ ἀπέπτε τῷ πρὸς ἕτερον zu verweisen.

Jedenfalls läßt sich die Erzählung sonst ohne fremde Vorbilder erklären; denn, so sagte von HASE<sup>5</sup>, „was ist natürlicher, als daß die Begegnung der alten und neuen Zeit in einem Greise und dem neugeborenen Kinde sich darstellt?“ Man braucht sie also auch nicht mit GEFFCKEN<sup>6</sup> als „eine Art persönliche Verlebendigung des Wunsches“ aufzufassen, den er bei Vergil und Philo fand und auf Poseidonios zurückführte: könnte ich doch jene goldene Zeit erleben! Und ebensowenig bedarf es des Hinweises JÜNGST<sup>7</sup> auf ähnliche Erzählungen aus der Jugend Abrahams, der noch mit Noah und Sem in Verbindung gebracht wird — geschweige denn des Versuchs, den Namen Simeon auf den Sems zurückzuführen. Wenn E. MEYER das Wort an Maria V. 35: καὶ τοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία auf den freilich metrisch korrupt überlieferten Spruch Sib. III, 316: ῥομφαία γὰρ διελεύσεται διὰ μέσων αἰῶ zurückführte, so handelte es sich ja nur um den Ausdruck.

1. Die umgekehrte Auffassung von FAUSBÖLL, Suttanipata VI, die E. WINDISCH, ASA, philol.-hist. Kl. 26, 2, 214, 2 merkwürdigerweise billigte, wies GARBE, Indien 48, 2 mit Recht zurück. 2. StKr 1916, 198f. 3. Ursprung I, 65. 4. Handbuch II, 1, 407. 5. Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen 1905, 15. 6. H 1914, 351, 3. 7. Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament, PrM 1915, 195f.

5. Zu der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel verglich noch KLOSTERMANN zwar nicht die im einzelnen wesentlich andersartigen Erzählungen von Buddhas Tempelbesuch (Lal. Vist. 8) und seinem Auftreten im Schreibsaale (ebd. 10), wohl aber die von seinem Verlorengehen gelegentlich eines Ausfluges (ebd. 11), die in der Tat auch deshalb ähnlich ist, weil sein Alter bei dieser Gelegenheit im Abbinischkrâmana-Sutra auf zwölf Jahre berechnet, und weil von den Weisen und Heiligen, die ihn dann umringen, gesagt wird, daß sie die heiligen Schriften der indischen Religion inne hätten<sup>1</sup>, während in den Jâtakas das Ganze mit einem religiösen Fest in Verbindung gebracht wird<sup>2</sup>. Aber diese letzteren Parallelen können zufällig sein, und die übereinstimmende Berechnung des Alters Buddhas und Jesu hat deshalb nichts zu sagen, weil ähnliche Angaben auch über andere frühreife Knaben gemacht werden. Allerdings glaubte GRESSMANN<sup>3</sup>, wie auch KLOSTERMANN bemerkte, an Abhängigkeit denken zu müssen, wenn es in einem ägyptischen Märchen, das uns in einem dem 1. vorchristlichen Jahrhundert angehörigen demotischen Papyrus überliefert und wegen seines besonderen Charakters hier mit zu erwähnen ist<sup>4</sup>, von Si Usire heißt: „der Knabe wuchs heran und erstarkte . . . der Knabe begann zu sprechen . . . mit den Schreibern des Lebenshauses in (dem Tempel des Ptah; als die ihn hörten) verwunderten sie sich über ihn . . . als der Knabe Si Usire das zwölfte Jahr erreicht hatte, gab es tatsächlich keinen (tüchtigen Schreiber oder Gelehrten?) in Memphis, der ihn im Lesen der Zauberbücher übertroffen hätte.“ Aber auch solche Dinge werden noch von anderen erzählt, ohne daß ein direkter Zusammenhang mit der evangelischen Erzählung angenommen zu werden braucht, ja wenn Suetonius, *vita Aug.* 94, 6 von diesem erzählt: *infans adhuc . . . repositus vespere in cunas a nutricula loco pleno, postera luce non comparuit diuque quaesitus tandem in altissima turri repertus est iacens contra solis exortum*, so ist das wohl überhaupt nicht mit unserer Geschichte zu vergleichen<sup>5</sup>.

## 2. Die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit.

Folgen wir dem Gange des Markusevangeliums und behandeln wir die aus den beiden anderen Synoptikern in Betracht kommenden Stücke da, wo sie (wenn sie bei beiden stehen, von dem älteren von ihnen, also Matthäus) in den Markusbericht eingeschoben sind, so ist

1., soweit das noch nicht oben (S. 121f.) geschehen ist, von der Predigt des Täufers, die dann Jesus aufnimmt (Mk. 1, 4. 15 und Par.) zu sprechen. Die Formel: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς*, die ja ähnlich auch anderwärts wiederkehrt, verglich nämlich NORDEN<sup>6</sup> mit dem feierlichen Auftakt zu der vierten Ekloge Vergils:

*ultima Cumaci venit iam carminis aetas*

1. vgl. BEAL, *The Romantic Legend of Sākya Buddha* 1875, 72ff. 2. vgl. RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories or Jataka Tales* I, 1880, 74f. 3. Pr 1916, 250. 4. vgl. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis* 1900, 41ff. 5. vgl. vielmehr DÉONNA, RHR 1921, 84, 77ff. 6. Geburt 33.



und meinte sogar: „wenn der Evangelist dann fortfährt: ‚Nahe ist das Königreich Gottes‘, der Apostel (Gal. 4, 4): ‚Da entsandte Gott seinen Sohn‘, so entsprechen auch diese Sätze den weiteren Vorstellungsreihen der Ekloge ‚Schon hat Apollo seine Königsherrschaft angetreten‘ und ‚Ein Sohn des höchsten Gottes wird geboren‘ derartig genau, daß man geradezu von einer Identität der Gedankenführung, also von irgendeinem gemeinsamen Abhängigkeitsverhältnisse zu reden berechtigt ist“. Aber als Vorbild genügt doch in beiden Fällen die israelitisch-jüdische Prophetie; auf Ägypten weist sonst nichts hin.

Weiterhin der Ausdruck *μετάνοια*, den, wie WREDE<sup>1</sup> gezeigt hat, die Evangelisten nicht mehr in seiner etymologischen Bedeutung, sondern im Sinne von Buße gebrauchen, scheint eben deshalb nicht auf den Hellenismus, in dem er in der Regel Sinnesänderung im intellektualistischen Verstand bedeutet, zurückgeführt werden zu können; es war daher auch, wie NORDEN<sup>2</sup> sagte, ein schweres Mißverständnis des griechischen Textes, wenn ZAHN<sup>3</sup> zu Epiktet, *diss.* II, 16, 41 bemerkte: „das ἀπονοήθητι berührt sich nahe genug mit der *μετάνοια* des Evangeliums“. Aber wie JÄGER<sup>4</sup> nachwies, kommt dieser Ausdruck doch auch in der sogenannten πίναξ des Kebes, die spätestens im 1. christlichen Jahrhundert entstanden ist, im Sinne von sittlicher Umkehr vor; ja, wie LATTE<sup>5</sup> zeigte, schrieb schon Attalos II. (210—138) an Anallada (DITTENBERGER, *or. gr. inser. sel.* 751): θεωρῶν οὖν ὑμᾶς μετανενοηκότας τε ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις καὶ τὰ ἐπιστελλόμενα ὑφ' ἡμῶν προθύμως ἐπιτελοῦντας; der Ausdruck könnte also im neuen Testament doch zugleich aus dem Hellenismus stammen. Nur nötig ist diese Erklärung nicht; die natürlich näherliegende Herleitung aus dem Judentum genügt auch.

Wenn Matthäus (3, 2) schon dem Täufer den dann so häufig von ihm gebrauchten Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν in den Mund legt, so haben diesen und den bei den andern Evangelisten dafür eintretenden Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ WEISS<sup>6</sup> und VÖLTER<sup>7</sup> aus dem persischen Aməša spənta namens Xšathra vairya erklären wollen. Aber dessen bedurfte es doch nicht erst; außerdem galt eben Xšathra vairya später wenigstens als Mittelwesen; WEISS tat also recht, wenn er die Erklärung später<sup>8</sup> nicht mehr vortrug. Und noch weniger hätte BOLL<sup>9</sup> βασιλεία τῶν οὐρανῶν Herrschaft über die Sterne und das Schicksal übersetzen und mit dem antiken Sternglauben zusammenbringen dürfen.

Endlich zu Mt. 3, 7, Lk. 3, 7 bemerkte REITZENSTEIN<sup>10</sup>, nachdem er die mandäische Anschauung, Enoš habe als weißer Adler oder Falke die Juden vernichtet, aus Bund. 19, 8, wonach der weiße Falke mit seinen Flügeln die Schlangen tötet, erklärt hatte: „die γεννήματα ἐχιδνῶν brauchen wirklich nicht aus so weit abweichenden Stellen wie Jes. 14, 29; 59, 5 oder Ps. 58, 5

1. Miszellen, ZNW 1900, 66ff. 2. Agnostos Theos 135, 1. 3. Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum 1895. 4. 1895, 39. 5. GGA 1915, 590ff. 6. Schuld und Sünde in der griechischen Religion, AR 1920/1921, 281, 1. 7. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 2 30ff. 8. ZNW 1902, 174; vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 418. 9. Schriften des Neuen Testaments 3 I, 246ff. 10. Sternglaube und Sterndeutung 1918. 11. 1919, 36. 12. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 57.

hergeleitet zu werden“; er wollte sie also offenbar vielmehr aus dem Mandäismus erklären. Aber das ist, wie auch über den Einfluß dieses auf das älteste Christentum zu urteilen sein wird und da in den mandäischen Quellen gar nicht von Schlangen die Rede ist, doch offenbar erst recht fernliegend. Auch an ein mythisches Motiv ähnlich dem von Deukalion und Pyrrha braucht man nicht zu denken; eher an ein solches aus der Märchenwelt<sup>1</sup>.

2. Da von der Geschichte von der Taufe Jesu schon oben (S. 122ff.) zur Genüge die Rede war<sup>2</sup>, könnte man weiter die Notiz Lk. 3, 23, Jesus sei mit ungefähr dreißig Jahren aufgetreten, aus der ähnlichen Angabe über Zarathuṣtrō ableiten; aber ob diese schon zur Zeit des dritten Evangelisten gemacht wurde, ist mehr als zweifelhaft, und erst recht, ob sie dann von ihm nachgeahmt werden konnte. Näher liegt es jedenfalls, an die schon von WETTSTEIN<sup>4</sup> angeführten griechischen Stellen zu erinnern, die doch nicht religiösen Charakters sind und daher hier nicht erwähnt zu werden brauchen — und am nächsten, an die alttestamentlichen Parallelen *gen.* 41, 46, *num.* 4, 3, 47, II. Sam. 5, 4, I. Chron. 23, 2f.

Länger müssen wir 3. bei der Erzählung von der Versuchung Jesu verweilen, die, wie zuletzt A. MEYER<sup>5</sup> gezeigt hat, von Matthäus und Lukas auf Grund einer gemeinsamen, von Markus noch nicht benutzten Quelle gebracht wird. Namentlich dieser ausführlichere Bericht der späteren Synoptiker dürfte mit demselben Gelehrten nicht auf Jesus selbst zurückzuführen, sondern aus der Gemeinde herzuleiten sein; mit Bezug auf sie aber muß man wohl in der Tat urteilen<sup>6</sup>: „daß sie etwa nur die ganze Art, wie Jesus sich während seines Lebens in versuchlichen Lagen benommen, bewußt in einer typischen Erzählung ausgedrückt hätte, ist ihr nicht zuzutrauen“. Aber ist deshalb, wie auch schon GUNKEL<sup>7</sup> wollte, ursprünglich an einen Götterkampf um die Weltherrschaft, genauer den Kampf des göttlichen Helden mit den Ungeheuern des Chaos, wofür ihm die Herrschaft über die Götter zuteil wird, zu denken? Daß ein derartiger Mythos in der Tat auf das neue Testament eingewirkt hat, werden wir noch sehen — I. Kor. 15, 24 und Kol. 1, 20, 2, 15, wo ihn MEYER auch fand, liegt gerade er nicht zugrunde —; aber in dem Bericht über die Versuchung Jesu sind die etwaigen Spuren davon doch wohl zu undeutlich, als daß man über ihn, wenigstens mit Bestimmtheit, ein ähnliches Urteil abgeben könnte. Allerdings MEYER<sup>8</sup> wollte solche Spuren sogar schon in dem vorangehenden Taufbericht entdecken, nämlich in der aus dem Himmel herabschallenden Stimme, in der wir „eine genaue Parallele zu dem ermunternden Gespräch“ hätten, „wie wir es im babylonischen Mardukepos den göttlichen Vater mit seinem Sohn vor dessen Erlösungskampfe führen hörten, V. 110f.: ‚du, mein Sohn, bist es, der sein Herz (Anšars, des Göttervaters) erleichtern kann . . . zum Kampf begib dich“; aber ganz abgesehen davon, daß die Taufgeschichte vielleicht gar nicht von Anfang an mit der Versuchungsgeschichte zusammen-

1. vgl. KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 171. 2. Die von A. DREWS, Sternhimmel 243f. zu der Episode Mt. 3, 14f. angeführte Parallele ist zu spät und wenig ähnlich. 3. vgl. JACKSON, *Zoroaster* 32ff. 4. *Novum testamentum* I, 675. 5. Festgabe für BLUMNER 435ff. 6. ebd. 440. 7. Verständnis 70. 8. Festgabe für BLUMNER 449.

gehört hat, deutet in ihr doch jedenfalls auf eine solche Aufforderung nichts hin. Weiter berief sich MEYER darauf, daß die Versuchung in der Wüste spiele, indem er das u. a. daraus erklärte, daß diese Jes. 34, 11 als das Tohuwabohu bezeichnet würde, wie *gen.* 1, 2 das Chaos; aber das ist gewiß auch nicht zwingend. Ja, wenn nach derselben Stelle in der Wüste die wilden Tiere (oder wenigstens Pelikan und Rohrdommel, Uhu und Rabe) wohnen, so liegt doch wohl auch für das einfache ἦν μετὰ τῶν θηρίων Mk. 1, 13 diese Erklärung näher als die Zurückführung dieser Tiere auf die Chaosungeheuer. Von Tieren der Wüste ist ja wohl auch im Testament Naphthalis (Kap. 8) die Rede, wenn da der Stammvater seinen Kindern, falls sie Gutes tun, verheißt: ὁ διάβολος φεύζεται ἀφ' ὑμῶν καὶ τὰ θηρία φοβηθήσεται ὑμᾶς, mag der Schluß: καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν immerhin nicht ursprünglich oder wenigstens christlicher Zusatz eben nach Markus sein. Jedenfalls ist es sehr fraglich, ob das Schlußwort in diesem Bericht: οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ ursprünglich auf die Herrschaft über die befreiten Götter ging; ja von den vierzig Tagen, die Markus die Versuchung Jesu dauern läßt, bemerkte MEYER<sup>1</sup> selbst: „vielleicht ist das nur die bekannte runde Zahl der Bibel und der jüdischen Legende; bestimmter kann man sagen, es ist jene bestimmte Frist, darin der Gottesmann sein Werk vollenden soll oder die er geduldig auszuhalten hat. Vierzig Tage bringt Noah in der Arche, Moses am Sinai, Elias auf der Reise zum Horeb zu; vierzig Tage soll Baruch, soll Apollonius von Tyāna noch bis zu seiner Entrückung warten, vierzig Tage verkehrt Jesus nach Ostern noch mit seinen Jüngern auf Erden.“ Allerdings fuhr er danach fort<sup>2</sup>: „die Zeitangabe . . . könnte aber auch auf alter Tradition beruhen und wohl gar eine innerliche Beziehung zur Versuchung, zum teuflischen Angriff haben. Vierzig Tage sollen nach babylonischer Astrologie die bösen Dämonen wüten; man hat das auf die Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden . . . zurückgeführt und daraus auch die vierzig tägige Fastenzeit Jesu und der Kirche abgeleitet. Man kann auch daran erinnern, daß die Sintflut (nach J) vierzig Tage dauert, das wäre die Zeit der Frühjahrsüberschwemmung, gegen die die Frühjahrgötter anzukämpfen haben.“ Aber dann sagte er wieder<sup>3</sup>: „andererseits hat man an die vierzig Jahre erinnert, die Israel in der Wüste zubringt; von dieser Zeit heißt es *Deuteron.* 8, 2, 5: gedenke, wie dich Jahwe, dein Gott, nun vierzig Jahre in der Wüste auf dem ganzen Zuge geleitet hat, um dich zu demütigen und zu versuchen — wie ein Mensch seinen Sohn erzieht. Dieses Vorbild konnte allein schon unsere Zeitangabe hervorbringen. Man kann aber auch noch die obigen Analogien hinzusetzen, die die vierzig Tage bieten. Man kann auch . . . etwa noch daran erinnern, daß Israel in Ägypten vierhundert Jahre dienen und sich plagen mußte . . . die vierhundert Jahre sind die entsprechende Vergrößerung für ein Volk, die vierzig Tage die Zusammenziehung, die da eintritt, wo die Kampf- und Notzeit zur Episode im Leben eines Helden wird, wofür Ezech. 4, 61 geradezu die Regel ausspricht: trage die Verschuldung des Hauses Juda vierzig Tage lang: für jedes Jahr einen



Tag berechne ich dir.“ So braucht man diese Zeitangabe in unserer Erzählung (auch Mt. 4, 2 und Lk. 4, 2) gewiß nicht auf einen Mythos zurückzuführen und ebensowenig den übrigen Bericht bei Markus; auch auf die Huldigung, die Götter und Tiere Buddha nach seiner Versuchung darbringen, braucht man nicht zu verweisen<sup>1</sup>, obwohl es sich trotz MEYER bei der kurzen Notiz des Markus auch über die Tiere um etwas Ähnliches handeln könnte. Und wie steht es mit dem Ursprung des ausführlicheren Berichts bei Matthäus und Lukas?

Daß hier (oder auch hier) ein Mythos zugrunde liegt, wollte zunächst wieder GUNKEL aus dem hohen Berge schließen, von dem man alle Reiche und ihre Herrlichkeiten übersieht; aber MEYER zeigte, daß er der Sage, auch der jüdischen Sage, wohlbekannt ist. Dann erinnerte GUNKEL daran, daß auch Zarathuštrō die Versuchungen Añrō Mainyuš' zurückweise, u. a. mit Hilfe der durch Ahurō Mazdā geoffenbarten Worte, und daß er auf Rat des Ahurō Mazdā den Añrō Mainyuš mittels des Gesetzes des Ahurō Mazdā und „Ausrufungen göttlicher Wesen“ überwinde. Auch WEISS<sup>2</sup>, LEHMANN<sup>3</sup> und BOUSSET<sup>4</sup> verwiesen auf diese Parallele, während sie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>5</sup> und GARBE als weniger genau bezeichneten. Ob sie, wie letzterer und vorher schon DARMESTETER<sup>6</sup> und TIELE<sup>7</sup> angenommen hatten, auf die Versuchung Buddhas zurückgeht, interessiert uns hier nicht<sup>8</sup>, wohl aber können wir uns dadurch zu der Frage hinüberführen lassen, ob diese etwa der evangelischen Erzählung zugrunde liegt.

Sie ist nicht nur von SEYDEL<sup>9</sup>, GUNKEL, O. PFLEIDERER<sup>10</sup>, VAN DEN BERGH VAN EYSINGA sowie in gewisser Weise von WEISS und BOUSSET, sondern auch von EDMUNDS<sup>11</sup> und GARBE bejaht worden, von letzterem, nachdem er früher anders geurteilt hatte. Aber wenn wenigstens mehrere der Genannten zunächst für das vierzig tägige Hungern Jesu an das Padhāna-Sutta erinnerten, so machte GARBE<sup>12</sup> selbst darauf aufmerksam, daß sich danach Buddha „vor der Erleuchtung und damit vor der für unsere Zwecke zum Vergleich heranzuziehenden Versuchung, die unmittelbar nach der Erleuchtung stattfand,“ beinahe zu Tode gefastet habe; die Versuchung Jesu dagegen wird nicht nur jetzt nach seiner Taufe erzählt, sondern setzt auch an sich in der hier zur Untersuchung stehenden ausführlicheren Form bei Jesus das messianische Bewußtsein voraus. So hatte EDMUNDS doch recht, diese angebliche Parallele zu der Versuchungsgeschichte Jesu gar nicht erst anzuführen; aber wenn er statt dessen unter GARBES Beifall aus einer auch schon von anderen herangezogenen Stelle aus dem Samyutta-nikāya außer der ersten auch gleich die bei Lukas zweite Versuchung Jesu erklären wollte, so war das von vornherein insofern bedenklich, als die von dem dritten Evangelisten befolgte Ordnung der drei Versuchungen zweifellos nicht die ursprüngliche ist. Ferner folgt die Versuchung, „eine Substanz in eine andere zu ver-

1. Auch gegen GARBE, Indien 77. 2. Schriften <sup>3</sup> I, 245. 3. Buddhismus 85. 4. Kyrios Christos <sup>2</sup> 44. 5. Einflüsse <sup>2</sup> 45f. 6. AMG XXIV, XLVII. 7. Geschichte II, 278, 1. 8. vgl. meine Nachrichten 5ff. 9. Evangelium 156ff., Buddha-Legende 12ff. 28ff. 10. Urchristentum <sup>2</sup> I, 420f., Christusbild 33ff. 105. 11. Mo 1912. 131f. 12. Indien 51, 2.

wandeln“<sup>1</sup>, im Buddhismus auf die, die Weltherrschaft zu erlangen, während sie ihr bei den Evangelisten vorangeht, ja beide Versuchungen haben hier einen andern Sinn als dort. Buddha soll den Himalaya in Gold, Jesus Steine in Brot verwandeln, man muß also, wie es GARBE<sup>2</sup> selbst ausdrückte, „wenn man von der Abhängigkeit der christlichen Versuchungsgeschichte von buddhistischen Vorbildern überzeugt ist, sich wohl oder übel zu der Auffassung bequemen, daß der echt-indische, groteske, ins Maßlose gehende Gedanke auf christlichem Boden einfacher, natürlicher gestaltet und der Situation angepaßt ist“. Und was die andere Versuchung angeht, so hat sich Buddha nach BETHS<sup>3</sup> Worten „die Frage vorgelegt, ob mittels seiner Lehre ein allgemeines und stetiges Friedensreich in der Menschheit ausgerichtet werden könne,“ während Jesus vor der Frage stand, „ob er seinen Heilandsberuf im Sinne jener Volkserwartung auffassen dürfe, die den Messias als großen politischen König erhoffte“. Noch weniger hätten endlich EDMUNDS und GARBE mit der dritten Versuchung bei Lukas oder der zweiten bei Matthäus diejenige Buddhas vergleichen dürfen, die im Mahāparinibbāna-Sutta 2, 7ff. und 3, 34f. erzählt wird, aber das zweite Mal überhaupt keine Versuchung in dem hier in Rede stehenden Sinne, sondern eine Aufforderung, der Buddha Folge leistet, ist, nämlich ins Nirvāna einzugehen. Man traut seinen Augen nicht, wenn um ihretwillen auch als Sinn jener Versuchung Jesu angegeben wird: *to commit suicide* oder: seinem Leben ein Ende zu machen. Kann wirklich irgend jemand, der einen Blick in den Text Lk. 4, 9ff. geworfen hat, das für seinen Sinn halten? Begründet da der Teufel seine Aufforderung an Jesus, von der Zinne des Tempels herabzuspringen, nicht damit, daß er sagt: es steht geschrieben: er wird befehlen seinen Engeln von dir, daß sie dich bewahren und auf den Händen tragen, auf daß du nicht etwa deinen Fuß an einen Stein stoßest — und antwortet ihm Jesus nicht: es ist gesagt: du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen? So ist denn auch hier mit OLDENBERG<sup>4</sup>, PISCHEL<sup>5</sup>, E. WINDISCH<sup>6</sup>, LEHMANN, A. GOETZ<sup>7</sup>, FABER<sup>8</sup>, JÜNGST<sup>9</sup> und BETH<sup>10</sup> buddhistischer Einfluß abzulehnen — und doch bleibt, wie WEISS<sup>11</sup> sagte, „die Möglichkeit bestehen, daß durch Vermittlung Babylons und Persiens oder auf irgendwelchem Wege immer der Typus einer Versuchungserzählung in Palästina bekannt war . . . Es wäre denkbar, daß die alten Christen in Palästina . . . in Anlehnung an ältere Muster gewissermaßen unter dem Zwange eines gewissen Stils auch von Jesus eine Versuchungsgeschichte gedichtet hätten“. Ja, später<sup>12</sup> erklärte er: „es kann wohl kein Zweifel sein, daß eine Legende von der Versuchung des Heiligen oder des Propheten ein altes Überlieferungsstück der orientalischen Völker war, und daß diese Darstellungsform auch im Judentum zur Zeit Jesu bekannt war“. GUNKEL<sup>13</sup> führte zum Beweise dafür noch an, „daß der Heiland mit dem Satan in Person verhandelt, daß dieser ihm die

1. vgl. ebd. 55. 2. ebd. 56. 3. StKr 1916, 207. 4. Zarathustra, DRu 1898, 96, 411. 5. Buddha 1906. <sup>2</sup> 1910, 26. 6. ASA, philol.-hist. Kl. 26, 2, 213f. 7. K 1912, IV, 9, 435ff. 8. Erzählungen 44ff. 9. PrM 1915, 196f. 10. StKr 1916, 202ff. 11. Jesus von Nazareth 73. 12. Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> I, 245. 13. Märchen 136.

Zauberwunder zumutet, Steine in Brot zu verwandeln und vom Rande des Tempels hinunterzuschweben, und ferner, daß er ihn zuvor hoch auf den Tempel entrückt hat oder ihn auf einen Berg führt, von dem er alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit schauen kann“. Und in der Tat kann man zwar angesichts von II. Kor. 11, 14: der Satan selbst nimmt die Maske eines Engels des Lichtes an — nicht mit GARBE<sup>1</sup> sagen: „ein leibhaftiger Teufel erscheint auf Erden sonst nirgends in der Bibel,“ aber in Verbindung mit den anderen Zügen, von deren letztem schon oben (S. 216) die Rede war, weist er wohl doch auf eine sagenhafte Grundlage der Erzählung hin. Wie sie dann schon im Judentum nach *dt.* 6 und 8 und mit Bezug auf den „Sohn Gottes“ weiter ausgeführt worden sein könnte, hat wieder MEYER<sup>2</sup> gezeigt; doch brauche ich darauf nicht näher einzugehen.

4. Wenn es Mk. 1, 22 und Mt. 7, 29 (vgl. auch Mk. 1, 27, Lk. 4, 32. 36 sowie II. Kor. 10, 8) von Jesus heißt: ἦν διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, so fühlte sich REITZENSTEIN<sup>3</sup> dadurch (wohl als an ein Vorbild dafür) an den Gebrauch von ἐξουσία im ersten Stück des Poimandres erinnert und bemerkte dazu weiter: „das ἐξουσίαν ἔχειν ist charakteristisch für den Propheten, der mit der unmittelbaren Anschauung der Gottheit überirdische Kraft verbindet, ohne daß immer dabei an den δαίμων πάρεδρος gedacht wird; solche Propheten hat Israel nicht mehr, sondern nur γραμματεῖς. Dieser Sprachgebrauch kann sich nur in Kreisen entwickelt haben, in denen das geheime Wissen von der Gottheit übernatürliche Kraft verleiht.“ Wenn er weiter unter Berufung auf SPIEGELBERG darauf hinwies, daß im Ägyptischen die Begriffe „Wissen“ und „Können“ besonders eng ineinander übergangen und die Zauberer „Leute“ seien, „welche Dinge wissen“, so liegt doch der hellenistische Sprachgebrauch, für den er nach DIETERICH<sup>4</sup> an den Leidener magischen Papyrus erinnerte, näher; aus ihm wird man also den Ausdruck in den Evangelien erklären können, der zwar eben nur ein Ausdruck ist, hinter dem aber eine eigentümliche und nicht auf dem Boden des Judentums gewachsene Anschauung steht.

5. Zu der Erkenntnis Jesu durch die Dämonen, wie sie uns zuerst Mk. 1, 24 und dann V. 34; 3, 11; 5, 7 und Par., sowie *act.* 16, 17 begegnet, verglich KLOSTERMANN<sup>5</sup> eine von REITZENSTEIN<sup>6</sup> mitgeteilte ägyptische Heilungslegende, in der der in ein Mädchen gefahrene Dämon zu dem zu ihm kommenden Gotte sagt: „du kommst in Frieden, großer Gott, Vernichter des Bösen. Ich bin dein Diener. Ich werde an den Ort gehen, von dem ich herkam, um dein Herz zu befriedigen, da du ja hierhergekommen bist. Du mögest aber befehlen, daß der Fürst von Bechten (wo das Mädchen wohnt) mir ein Fest feiert.“ REITZENSTEIN fand auch diesen letzten Zug, daß der Dämon sich etwas ausbedingt, ehe er aus dem Kranken ausfährt, in den

1. Indien 50. 2. Festgabe für BLUMNER 458f. — Wie GRESSMANN, ZKG 1922, 41, 180 die Versuchung Jesu auf die Mithrasreligion zurückführen will, hat er noch nicht gesagt. 3. Poimandres 48, 3, vgl. Mysterienreligionen<sup>2</sup> 101. 125. 215, NORDEN, Agnostos Theos 111, 1, WEISS, Urchristentum 87. 4. Papyrus magica musei Lugdunensis batavi, JclPh Suppl. 16, 1888, 802. 5. Handbuch II, 1, 14. 6. Hellenistische Wundererzählungen 1906, 124.



Evangelien wieder — er dachte offenbar an die Erzählung von dem gerasenen Besessenen Mk. 5, 1 und Par.; ja, man könnte auch die vom Hauptmann von Kapernaum Mt. 8, 5ff., Lk. 7, 1ff. vergleichen, sofern dieser sich Jesu Verhältnis zu den Dämonen so vorstellt, wie wenn er zu seinem Diener sagt: tue das, so tut er's. Natürlich braucht man nicht gerade an jene ägyptische Erzählung zu denken, wohl aber lassen sich auch noch andere synoptische Wundergeschichten zunächst ihrem Stile nach aus dem Hellenismus erklären. „Wenn z. B.“, sagte in dieser Beziehung WEISS<sup>1</sup>, „in einer bei Lucian (Philopseudes 11) erzählten Heilungsgeschichte die Wendung vorkommt: ‚der Geheilte nahm das Bett, auf dem er gebracht war, und ging fort‘, ganz wie Mk. 2, 12, oder wenn Asklepios am Kopfende eines Krankenbettes stehend dargestellt wird, wie er die Rechte auf Stirn und Haar des Kranken legt, ähnlich wie Lk. 4, 39, wenn bei Apollonios von Tyana die Austreibung eines Dämons durch die Umstürzung einer Statue (Philostr. IV, 20) oder bei Josephus durch Umwerfung eines Gefäßes mit Wasser (Ant. VIII, 2, 5. 48) bewiesen wird, wie Mk. 5, 13 durch den Untergang der Säue, so beobachten wir in diesen Zügen Merkmale eines festen Stils der Wundergeschichten, dem sich kein Erzähler entziehen konnte. Dazu gehört, daß auch dieselben Arten von Wundern, wie Dämonenaustreibungen, Totenerweckungen, Blindenheilungen (z. B. durch Speichel Tac., *hist.* IV, 81), Wandeln auf dem Wasser (Lucian, Philopseudes 13) vorkommen.“ Noch mehr solche Parallelen hat BULTMANN<sup>2</sup> angeführt, aber da es sich dabei nur zum Teil um solche handelt, die ausdrücklich religiös erklärt werden, braucht auf sie hier nicht näher eingegangen zu werden.

6. Zu dem Fischzug des Petrus, den Lukas 5, 1ff. hinter der Parallele zu Mk. 1, 39 einschiebt, verwies GRESSMANN<sup>3</sup> darauf, daß man aus altbabylonischen Darstellungen einen wunderbaren Fischzug des Gilgamesch erschließen zu können glaubt; doch kann das Motiv ebensogut oder besser auch aus anderen nicht religiösen und daher nicht hierhergehörigen Kreisen entlehnt worden sein<sup>4</sup>. Jedenfalls braucht man bei dem Wort des Petrus V. 8: gehe hinaus von mir, ich bin ein sündiger Mensch — nicht an den auch von Cicero (*de nat. deor.* III, 37, 89) und Horaz (*carm.* III, 2, 26) bezeugten Seemannsaberglauben, ein Verbrecher dürfe nicht an Bord geduldet werden,

1. Schriften <sup>3</sup> I, 52. 2. Geschichte 130. 136ff. 142ff.; vgl. auch DEISSMANN, Licht <sup>4</sup> 107f. 261. 3. bei KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 431. 4. Doch waren die bestimmteren Vermutungen von EISLER, *Orpheus* 109f. 127 eben zu bestimmt, und ebenso glaube ich (trotz A. DREWS, Sternhimmel 305) über seine hier gleich anzuschließende Erklärung von Joh. 21 aus einer schon von W. SCHULZ (Altjionische Mystik 1907, 96ff.) verglichenen Geschichte aus dem Leben des Pythagoras urteilen zu müssen, die E. (*Orpheus* 121f.) in folgender Weise umschrieb: *the mythic prophet, whose precious incarnations as ‚Euphorbos‘, or ‚Good Shepherd‘, and as ‚Delian Fisher‘, correspond exactly with Peter the fisher and the shepherd of God's lambs in John 21, 3. 15, once met on a journey between Syracuse and Kroton a band of fishermen dragging a heavy-laden net ashore. By means of his vireculous wisdom the sage is able to foretell the precious number of fish that will be found in the net. As his prophecy proves true to the letter, and as no fish dies during the counting as long as Pythagoras is present, the fishermen recognise him as a superhuman being, and willingly obey when he bids them accept from him the price of the catch, and cast all the fish again into the sea.*

zu denken; außerdem würde es sich dann zunächst nur um einen Einfluß des Volksglaubens handeln, der uns hier nicht so sehr interessiert.

7. Eingehender müssen wir wieder von der Bergpredigt Mt. 5ff., Lk. 6, 20ff. reden, zu deren Seligpreisungen schon WETTSTEIN<sup>1</sup> zahlreiche Parallelen auch aus der griechischen und lateinischen Literatur angeführt hatte. HEINRICI<sup>2</sup> verglich zu derjenigen der Herzensreinen noch das bekannte Distichon, mit dem Dionysius Cato seine Sentenzensammlung eröffnet:

*si deus est animus, nobis ut carmina dicunt,  
hic tibi praecipue sit pura mente colendus,*

STEINLEITNER<sup>3</sup> die Forderung auf einer Inschrift aus Xanthos: εὐέλαιος γένοιτο ὁ θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἀπλῇ ψυχῇ, von der freilich WIDR<sup>4</sup> gezeigt hat, daß sie in der Form von der LXX abhängig ist. Und so braucht man weder Mt. 5, 8 noch an der ähnlichen Stelle I. Tim. 1, 5, die wir gleich hier hinzunehmen können, an außerjüdische Einflüsse zu denken.

Wenn weiterhin JÜLICHER<sup>5</sup> mit Mt. 5, 13 oder vielmehr Lk. 14, 35: das dummgewordene Salz ist nicht einmal für den Mist zu brauchen — Epiktet, *diss.* II, 4, 4: εἴτα κκευάριον μὲν εἰ ἦς οὕτω σαπρόν, ὥστε κοὶ πρὸς μηδὲν δύνασθαι χρῆσθαι, ἔξω ἂν ἐπὶ τὰς κοκρίας ἐρρίπτου καὶ οὐδ' ἐκεῖθεν ἂν τίς σε ἀνηρεῖτο verglich, so wollte er die neutestamentliche Stelle gewiß nicht aus der zeitgenössischen Philosophie erklären — ZAHN<sup>6</sup> allerdings umgekehrt diese aus jener.

Der Mt. 5, 16 zum erstenmal bei den Synoptikern vorkommende Gottesname ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς erklärt sich zwar zur Genüge aus dem Transzendentalismus des Judentums, von dem früher (S. 108) die Rede war; aber zugleich könnte er doch, wie andere seinerzeit (S. 59f.) besprochene Bezeichnungen Gottes unter fremdem Einflusse üblich geworden sein. Und zwar dachte BOUSSET<sup>7</sup> an einen solchen des Parsismus; denn der Name finde sich häufiger gerade in den Edikten der persischen Könige und im Gespräch zwischen Juden und Heiden bei Esra, Nehemia und Daniel. Auch die semitischen Himmelsgottheiten verdankten nach CUMONT<sup>8</sup> diese ihre spätere Gestalt dem Vordringen des Mazdaismus; wir würden es also bei jenem Gottesnamen in der Tat wieder mit einem wenigstens in letzter Linie persischen Einschlag zu tun haben. Und dasselbe könnte man dann für den Gebrauch des Ausdrucks: Himmel als Gottesnamen für möglich halten, wie er vorliegt, wenn der verlorene Sohn Lk. 15, 18. 21 sagen will und sagt: πάτερ, ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.

Mit der Verurteilung des lüsternen Blickes Mt. 5, 28 verglichen WETTSTEIN und andere das Wort des Perikles bei Plutarch, *vit. Per.* 8. 156D: οὐ μόνον τὰς χεῖρας δεῖ καθαρὰς ἔχειν τὸν στρατηγόν, ἀλλὰ καὶ τὰς ὄψεις, WENDLAND<sup>9</sup> und BONHÖFFER<sup>10</sup> die Erklärung Epiktets, *diss.* II, 18, 15: cήμερον καλὸν ἰδῶν ἢ καλὴν οὐκ εἶπον αὐτὸς ἑμαυτῷ ὅτι „ὠφελόν τις

1. *Novum testamentum* I, 286ff. 2. Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments III, 1905, 23. 3. Beicht 95. 4. Ἄνθρωποι βιαιοθάνατοι, AR 1909, 228ff. 5. Die Gleichnisreden Jesu II, 1899, 69. 6. Epiktet 43. 7. Religion<sup>2</sup> 359, 3. 8. Religionen<sup>2</sup> 147. 9. Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 95, 2. 10. Epiktet 318.

μετὰ ταύτης ἐκοιμήθη“, καὶ „μακάριος ὁ ἀνὴρ αὐτῆς“· ὁ γὰρ τοῦ τ' εἰπὼν „μακάριος“ καὶ ὁ μοιχός (vgl. *ench.* 10), sowie die Äußerung Mark Aurels (εἰς ἑαυτὸν III, 2, 6) über den Weisen: τὸ ἐν παισὶν ἐπαφρόδιτον τοῖς ἑαυτοῦ σώφροσιν ὀφθαλμοῖς ὁρᾶν δυνήσεται. Man könnte auch an die Inschrift aus Badinlar (RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia* I, 151, Nr. 46) erinnern, in der ein Apellas als Grund zur Errichtung seines Schandpfahles angibt: ἐπεὶ ἠθέλησα μείνε μετὰ γυναικός — aber so interessant alle diese Parallelen sind<sup>1</sup>, das Gebot Jesu braucht natürlich durch sie nicht erklärt zu werden. Auch mit dem bei Matthäus dann (V. 29f.) folgenden Wort vom Ausreißen des Auges und Abhauen der Hand, zu dem das Wort Mk. 9, 43ff. und Mt. 18, 8f. eine Dublette bildet, kann man wohl mit WETTSTEIN und KLOSTERMANN u. a. die Mahnung Senecas (*ep.* V, 51, 13): *proice quaecumque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis revellendum erat* vergleichen; aber als „Sparrwerk“ für das in Rede stehende Wort Jesu oder das andere an den reichen Jüngling Mk. 10, 21 und Par. hat natürlich auch die ähnliche, von B. BAUER<sup>2</sup> in diesem Sinne zitierte Äußerung Senecas (*ep.* II, 5 [17], 1): *proice omnia ista, si sapias, immo ut sapias, et ad bonam mentem magno cursu ac totis viribus tendere. Si quid est, quo teneris, aut expedi aut incide* — nicht gedient.

Zu dem Verbot des Eides Mt. 5, 34ff., das Jak. 5, 12 wiederkehrt, zogen WETTSTEIN, WENDLAND<sup>3</sup>, HEINRICI, BONHÖFFER, STEINLEITNER und KLOSTERMANN manche Äußerungen griechischer und lateinischer Autoren heran (ZAHN erklärte aus ihm wieder umgekehrt die entsprechende Äußerung Epiktets, *ench.* 33, 5); aber Abhängigkeit von ihren Anschauungen wollte keiner damit behaupten. Sie wäre auch durch Vermittlung des Essenismus nicht anzunehmen; denn daß dieser insofern vom Pythagoräismus beeinflusst war, läßt sich nicht beweisen — die allerdings griechisch lautende Verpflichtungsformel *Clem. hom., contest.* 2, 4 braucht nicht aus dem Essenismus zu stammen<sup>4</sup> — und noch weniger, daß er auf das Christentum eingewirkt habe. In beiden erklärt sich die Abneigung gegen den Eid vielmehr, soweit sie dessen bedarf, aus ähnlichen Äußerungen, wie sie uns schon im Judentum begegnen<sup>5</sup>.

Zu der Verwerfung der Wiedervergeltung Mt. 5, 39ff. und Lk. 6, 29 (vgl. auch I. Kor. 6, 7), von der schon Kelsos (bei Orig., *c. Cels.* VII, 18, 58) gesagt hatte: ἀρχαῖον καὶ τοῦτο εὖ μάλα πρόσθεν εἰρημένον, führten BONHÖFFER<sup>6</sup>, HEINRICI und KLOSTERMANN zahlreiche Parallelen an, von denen besonders interessant die Erzählung des Diogenes Laertios (*de vit. philos.* VI, 6) von einem Hörer des Diogenes ist, der diesem χιτῶνα αἰτοῦντι πτύξαι προσέταξε θοιμάτιον. Aber das ist wohl nur ein zufälliges Zusammentreffen

1. Im allgemeinen vgl. auch Aelian, *var. hist.* XIV, 42: Ξενοκράτης ὁ Πλάτωνος ἑταῖρος ἔλεγε μηδὲν διαφέρειν ἢ τοὺς πόδας ἢ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς ἄλλοτριαν οἰκίαν τιθέναι· ἐν αὐτῷ γὰρ ἁμαρτάνειν τὸν τε ἐς ἃ μὴ δεῖ χωρία βλέποντα καὶ ἐς οὓς μὴ δεῖ τόπους παριόντα. 2. Christus 49f. 3. ThLZ 1895, 494. 4. Gegen ZELLER, Zur Vorgeschichte des Christentums, ZwTh 1899, 217ff. 5. vgl. am ausführlichsten SPITTA, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1896, 142. 6. Die Ethik des Stoikers Epiktet 1894, 101. 105f.



im Ausdruck; denn inhaltlich unterscheiden sich die beiden Stellen ja dadurch, daß bei Jesus der Fromme selbst dem, der ihm den Rock nehmen will (nicht etwa Jesu), auch den Mantel lassen soll — Lukas setzt Rock und Mantel in das entgegengesetzte Verhältnis zueinander —, und jedenfalls braucht das Wort Jesu nicht aus dieser Erzählung erklärt zu werden.

Ebenso steht es mit den Parallelen zu dem Gebot der Feindesliebe und seiner Begründung Mt. 5, 44ff., Luk. 6, 27ff. 38f., die namentlich HEINRICI<sup>1</sup> anführte, ja er selbst bemerkte zugleich: „wenn der Stoiker von einem Gott und Vater aller redet, versteht er darunter den Naturzusammenhang, der alle Geschöpfe miteinander verbindet, er drückt so das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zur Ganzheit aus. Zugleich aber betrachtet er die Verkehrtheit und Schlechtigkeit der Welt mit der Resignation einer vornehmen Seele. Die durchgreifende, alles überwindende Menschenliebe, die auch Fürbitte leistet für die Verfolger, kennt er nicht.“ Auch BONHÖFFER<sup>2</sup> betonte, „daß diese Ideen an Kraft und Wärme und damit auch an Wirkung erheblich hinter dem Neuen Testament zurückstehen . . . Auch läßt sich wohl nicht leugnen, daß die Idee der Menschenliebe in der Tiefe und Reinheit, wie sie uns bei Seneca, Epiktet und Mark Aurel entgegentritt, in der älteren Stoa noch nicht lebendig war.“ Nur die Bezeichnung Gottes als des Vollkommenen könnte, gerade weil sie nicht ganz in den Zusammenhang paßt und von Lukas mit der als des Barmherzigen vertauscht wird, trotz BONHÖFFER<sup>3</sup> aus der griechischen Philosophie stammen; wie WETTSTEIN und KLOSTERMANN zeigten, heißt schon bei Aeschylus (*Eumen.* 28 und *Agam.* 973) Zeus τέλειος.

Zu der Verurteilung der äußerlichen Frömmigkeit Mt. 6 führte wieder schon WETTSTEIN manche Parallelen auch aus griechischen und römischen Philosophen an, HEINRICI<sup>4</sup> besonders die stolze Selbstcharakteristik des Euphrates bei Epiktet, *diss.* IV 8, 17 (vgl. auch III, 12, 16): ἐπὶ πολὺ ἐπειρώμην λανθάνειν φιλοσοφῶν καὶ ἦν μοι τοῦτο ὠφέλιμον. Πρῶτον μὲν γὰρ ᾗδεν, ὅσα καλῶς ἐποιοῦν ὅτι οὐ διὰ τοὺς θεατὰς ἐποιοῦν, ἀλλὰ δι' ἑμαυτὸν· ἡσθιον ἑμαυτῷ καλῶς, κατεσταλμένον εἶχον τὸ βλέμμα, τὸν περίπατον· πάντα ἑμαυτῷ καὶ θεῷ. „Aber eben in dem letzten Wort“, fuhr er fort, „tritt der Abstand in der Motivierung deutlich hervor. Der Jünger Jesu stellt sich nicht neben Gott, sondern kommt zu Gott, wie das Kind zum Vater. Darum handelt er ausschließlich in Rücksicht auf Gott, wo und wann er Gott dienen will. Was er aber mit seinem Gott zu tun hat, gehört nicht vor die Menschen.“ Immerhin könnte man mit BONHÖFFER zu V. 4: dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten — oder auch zu 18, 20: wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen — *diss.* I, 14, 13f.: ὅταν κλείσῃτε τὰς θύρας καὶ κρότος ἔνδον ποιήσῃτε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν ὅτι μόνοι ἐστέ· οὐ γὰρ ἐστέ, ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶν καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστὶ und 30, 1: ὅταν εἰσῇς πρός

1. Beiträge III, 51ff.; vgl. auch KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 195. 2. Ethik 105f.  
3. Epiktet 89. 4. Beiträge III, 63; vgl. KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 197. 201f.  
Eine mandäische Parallele zu V. 3 steht bei BRANDT, Schriften 28 = 64.

τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γιγνόμενα καὶ ὅτι ἐκείνῳ σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν ἢ τοῦτῳ notieren; aber näher liegen natürlich alttestamentliche Parallelen<sup>1</sup>.

Auch für die Polemik gegen das heidnische βαπταλογεῖν Mt. 6, 7 braucht man nicht an den Spott Lukians im Timon, der ja schließlich schon früher möglich war, zu erinnern, so wenig wie für V. 8: euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr's von ihm fordert — an die zahlreichen ähnlichen Äußerungen bei griechischen und lateinischen Schriftstellern, die WETTSTEIN und HEINRICI zusammengestellt haben. Zu der dritten Bitte des Vaterunsers Mt. 6, 10 bemerkte unter der Voraussetzung, daß sie die erste und zweite nur näher ausführt, KLOSTERMANN<sup>2</sup>: „dies wäre dann freilich ganz etwas anderes als ein bloßer Ausdruck der Ergebung wie 26, 42 (Epiktet II, 17, 22 μηδὲν ἄλλο θέλε ἢ ὁ ὁ θεὸς θέλει, Seneca *ep.* IX, 3 (= Nr. 74), 20 *placeat homini quidquid deo placuit*)<sup>3</sup>.“ Ja, auch wenn man die Bitte in diesem Sinne verstehen wollte, so würde sie doch anders gemeint sein, als die häufig resignierte Ergebung der Stoa. Und noch weniger hätte GRILL<sup>4</sup> das ganze Vaterunser bei Matthäus mit den persischen Aməša spənta zusammenbringen sollen: die erste Bitte mit Vohu manō als der „vornehmsten Objektivierung und Personifikation“ der „Kraft der Offenbarung des höchstens Gottes“, nach der er den Namen heiligster Geist trage, die zweite und dritte mit Aša und Xsathra vairya, die auch in dem Wort V. 33: trachtet zuerst nach seinem Reich und Recht — nebeneinander stünden, die vierte und fünfte mit Ārəmətiš, der „schützenden und segnenden Gottheit der Erde und des Ackerbaus“, die zugleich da hingehört, „wo Vergebung der Sünden entscheidend stattfinden soll“, endlich die sechste und siebente mit Haurvatās und Amərətās, die „das ganze Heil zusammenfassen, das dem Frommen teils durch Bewahrung vor den Einflüssen und Schlägen der Geisterwelt, teils durch Befreiung und Errettung zuteil wird“. Auch beim Schluß des Vaterunsers liege es nahe oder sei es wenigstens möglich, „an den Teufel zu denken als an denjenigen, der als Werkzeug Gottes die Menschen behufs ihrer Bewährung zu Untreue oder Abfall versucht“ — ebenso wie Aīrō Mainyuš und seine Helfershelfer im Avesta. Aber das beweist doch nicht den persischen Ursprung des ganzen Vaterunsers, geschweige denn, daß aus seiner Zurückführung auf Jesus sich ergebe, daß es dem Ahuna vairya Ys. 27, 13, in dem Zarathuštrō doch als Herr bezeichnet wird, nachgebildet sei; ja, daß es „wegen der dort besonders starken, auch die Volkskreise hereinziehenden Auseinandersetzung und Mischung jüdischer, hellenischer und iranisch-persischer Religion“ in Kleinasien oder genauer Kappadozien entstanden sei, ist wohl unmöglich.

Zu dem Spruch vom Schätzesammeln Mt. 6, 19ff., Lk. 12, 33f. bemerkte HEINRICI<sup>5</sup>: „die allgemeine Wahrheit des Bildwortes gehört zu den Lieblings-

1. vgl. auch BÖHLIG, Geisteskultur 121. 2. Handbuch II, 1, 200. 3. vgl. schon WETTSTEIN, *Novum Testamentum* I, 324. Der Artikel von VANNUTELLI, *Le dissertazioni di Epicteto et l'επιούσιος del Pater Noster*, *Athenaeum* 1918, 204ff. ist mir unzugänglich geblieben. 4. Untersuchungen II, 171, 514. 414ff. 5. Beiträge III, 70f.; vgl. schon WETTSTEIN, *Novum testamentum* I, 329f., sowie KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 202.

gedanken der antiken Popularphilosophie. Epiktet sagt: ὅπου γὰρ ἂν τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐμόν, ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῶον· εἰ ἐν σαρκί, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι· εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖ εἶναι· εἰ ἐν τοῖς ἐκτός, ἐκεῖ (II, 22, 19). Noch anschaulicher sagt dies Plutarch: ὅτι δὲ ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς εὐθυμίας καὶ τῆς δυσθυμίας ἔχει ταμεῖα, . . . αἱ διαφοραὶ τῶν παθῶν δηλοῦσιν (*de tranq. anim.* 14). Mit besonderer Beziehung auf den Reichtum sagt Sokrates (Xenoph., *mem.* IV, 2, 9), daß die Weisheit wertvoller sei, als Schätze Silbers und Goldes (ἀργυρίου καὶ χρυσίου θησαυροί). Breit wird dies ausgeführt *Cyrop.* VIII, 2, 21, wo Kyros seinen Reichtum mit dem des Kroisos vergleicht. Aber diese und viele ihnen ähnliche Worte unterscheiden sich allerdings von dem Spruche der Bergpredigt durch die Orientierung des Gegensatzes: sie stellen die Weisheit, die Freundschaft, den Reichtum des inneren Lebens entgegen dem Besitz von Geld und Gut, und die Kyniker in ihrer asketisch sich zuspitzenden Bedürfnislosigkeit liefern zu diesen Anschauungen den praktischen Kommentar. Hier jedoch ist das Irdische und das Himmlische einander entgegengestellt, wie in dem Gleichnis vom törichten Reichen, dessen Schlußsatz lautet: οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν (Lk. 12, 16ff.).<sup>1</sup> Vollends Abhängigkeit findet also auch hier nicht statt, geschweige denn von dem buddhistischen Wort, auf das ALLEN<sup>1</sup> verwies: *let the wise man do righteousness; a treasure that others can share not, which no thief can steal; a treasure which passeth not away.* Endlich von dem Wort Mt. 6, 21 (vgl. Lk. 12, 34): wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz — sagte BONHÖFFER<sup>2</sup> im Gegensatz zu KUIPER<sup>3</sup>, der es und andere bei Epiktet benutzt fand, es habe „ja gewiß nach Form und Inhalt eine gewisse Ähnlichkeit mit Sätzen wie: wo das Ich und das Mein ist, dahin muß das Lebewesen notwendigerweise sich neigen (Epiktet II, 22, 19). Aber wie kann man solche Aussprüche Epiktets, die . . . aus dem erklärten Eudämonismus der sokratisch-stoischen Moral sich direkt ergaben, im Ernste in Beziehung setzen zu einer gelegentlichen Äußerung Jesu, der jedenfalls weit davon entfernt war, den Satz in seiner Allgemeinheit, d. h. auch in dem Sinne gelten zu lassen, daß auch die Bösen, Irdischgesinnten mit Notwendigkeit ihren irdischen Zielen nachjagen, d. h. Böses tun! Wenn man da an Entlehnung denken wollte, so müßte sie doch vielmehr auf seiten des neuen Testaments sein“ — und wäre bei der angegebenen Verschiedenheit der Anschauungen auch da nicht wahrscheinlich. Noch weniger braucht natürlich das Wort Mt. 6, 22 (vgl. Lk. 12, 34): wenn dein Auge richtig ist, so wird dein ganzer Leib hell haben — gerade auf das von WETTSTEIN, HEINRICI und KLOSTERMANN verglichene Wort Epicharms bei Clemens Alexandrinus, *strom.* VII, 4, 27: καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχης, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ zurückzugehen.

Zu dem Wort vom Doppeldienst Mt. 6, 24, Lk. 16, 13, sagte JÜLICHER<sup>4</sup>: „der Protest gegen die Schaukelpolitik in sittlichen Grundfragen ist auch

1. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* <sup>2</sup> 1907, 61, vgl. auch KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 202. 2. Epiktet 60. 3. *Epictetus en de christelĳke moraal* (VMAW, *Alf. Letterkunde* IV, 7) 1906, 403f. 4. Gleichnisreden II, 115; vgl. HEINRICI, Beiträge III, 74, BONHÖFFER, Epiktet 307, KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 203.



in der griechischen Philosophie erhoben worden, vgl. Epiktet, *ench.* 13 und *diss.* IV, 2, besonders 4 (denn so ist zu lesen): οὐδεὶς ἐπαμφοτερίζων δύναται προκόψαι ἄλλ' ... εἰ πρὸς τούτῳ μόνῳ θέλεις εἶναι ... ἄφεσ ἅπαντα τὰλλα, 10: οὐ δύνασαι καὶ Θερσίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα. So wuchtig wie in unserm Gleichnisspruch und so großartig zugleich das Ineinander des religiösen und des sittlichen Ideals durch den Gegensatz von Gott und Mammon bekennd, konnte nur der Mann ihn erheben, der in seinem Gottesdienst so hoch gestiegen war, daß er alles, was mit Mammon zusammenhing, kaum noch als ἐλάχιστον (Lk. 16, 10ff.) erblickte.“ Trotzdem konnte gewiß auch er indirekt von der griechischen Philosophie abhängig sein; nur nötig ist das selbstverständlich nicht.

Zu der bei Matthäus sich anschließenden Warnung vor unchristlicher Sorge (vgl. Lk. 12, 22f.) vergleicht man besonders gern Epiktets Invektive (*diss.* I, 9, 19): ὅταν χορτασθῇτε ἡμέρον, κάθησθε κλάοντες περὶ τῆς αὔριον, πόθεν φάγητε; aber, so bemerkte HEINRICI<sup>1</sup> mit Recht, „wenn dann Epiktet fortfährt: ἂν μὴ cxῆς, ἐξελεύσῃ ἥνοικται ἡ θύρα, so eröffnet er mit dieser Gestattung des Selbstmords die große Kluft zwischen der stoisch-kynischen und der christlichen Lebensanschauung“. Und weiterhin sagte er: „die gleiche Forderung hat sehr verschiedene Motive zur Voraussetzung. Aristipp sagt allerdings, fast im wörtlichen Anklang an das Herrenwort 6, 34: ἐφ' ἡμέραν τὴν γνῶμην ἔχειν (Aelian, *var. hist.* XIV, 6). Das Motiv war ihm der Genuß des Augenblicks: ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐ θήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων (Diog. Laert. II § 66). Nicht anders denkt Epikur: ὁ τῆς αὔριον ἥκιστα δεόμενος ἥδιστα πρόκειται πρὸς τὸ αὔριον (Plutarch, *de tranq. an.* § 16), und in allen Tonarten variierten dieses Thema Dichter wie Anakreon und Horaz ... Mark Aurel, der ... die Vorsehung zu preisen und zur Sorglosigkeit zu mahnen nicht müde wird, schlägt dabei einen wehmütigen, resignierten Ton an. Der Eindruck von der Schlechtigkeit der Welt drückt ihn nieder (τῶν εἰς ἑαυτὸν VI. 26. 29. XII. 1. 2. 3 u. ὅ.). Plutarch, der der εὐθυμία, der Seelenheiterkeit eine schöne Schrift gewidmet hat, ... gibt nur Ratschläge für Seelengymnastik zur Erhaltung des inneren Gleichgewichts. So ist überhaupt in der antiken Popularphilosophie die Mahnung zur Sorglosigkeit nicht auf religiöse Motive zurückgeführt. Sie ist eine Klugheitsregel.“ Und deshalb hat auch der Hinweis auf die Vögel des Himmels<sup>3</sup> sowie die Fürsorge Gottes überhaupt dort einen andern Sinn als hier; brauchte das aber an sich eine Einwirkung von jener Seite nicht auszuschließen, so bedarf es einer solchen Annahme zur Erklärung des Wortes Jesu doch auch nicht.

Zu den Sprüchen vom Richten Mt. 7, 1ff. Lk. 6, 37f. 41f. bemerkte wieder HEINRICI<sup>4</sup> unter KLOSTERMANN'S Beifall: „das Sprichwort vom Maß ist Gemeingut, ebenso die Beobachtung der Farbenblindheit für die eigenen Fehler und des Scharfblicks für die Fehler der Mitmenschen ... Dagegen ist die lebhafteste Apostrophe an die Selbsttäuschung mit ihrer ironischen

1. Beiträge III, 75. 2. ebd. 78f.; vgl. auch BONHÖFFER, Epiktet 292. 293. 3. vgl. Sen., *de remed. fort.* 10: „*pauper sum' nihil deest avibus, pecora in diem vivunt.*“ 4. Beiträge III, 81.

Hyperbel einzigartig ... In ermahrender Weise führen den gleichen Gedanken aus u. a. Seneca *Vita beat.* c. 27. Epiktet II, 16, 44f. ... Die Anrede: du Heuchler — gibt aber dem Herrenwort eine schärfere Wendung. Es rügt nicht bloß die Selbsttäuschung, sondern auch den bösen Willen<sup>1</sup>.“ An Abhängigkeit von der griechischen Philosophie braucht man also nicht zu denken; nur mit dem von Lukas hier (6, 39) eingeschobenen Wort: μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν stimmt die von WENDLAND<sup>2</sup> nach WETTSTEINS Vorgang verglichene Sentenz bei Sextus Empiricus (605, 23 BECKER): οὐδὲ ὁ τυφλὸς τὸν τυφλὸν ὁδηγεῖν (δύναται) so wörtlich überein, daß man wieder an sprichwörtliches Gemeingut denken wird<sup>3</sup>.

Zu Mt. 7, 6: gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor — brachte, zum Teil nach dem Vorgang von WETTSTEIN, HEINRICI<sup>4</sup> Parallelen aus Bias (Diog. Laert., *de vit. philos.* I, 86), Heraklit (Clem. Alex., *strom.* VI, 89) und — ebenso wie KLOSTERMANN — aus Pythagoras bei. Bemerkte er zum Schluß: „überhaupt darf an die antiken Mysterienkulte erinnert werden, die ihre verborgene Weisheit nur Eingeweihten enthüllten“, so hat DÖLGER<sup>5</sup> aus Clem. Alex., *protr.* II, 22, 4 gezeigt, daß christliche Schriftsteller der Frühzeit mit τὰ ἄγρια direkt die Symbole heidnischer Mysterien bezeichneten; aber trotzdem wird an ihren Sprachgebrauch hier nicht angeknüpft werden. Ja, auch jene andern Vorschriften brauchen, da sich ähnliche bei Rabbinen finden, nicht zum Vorbild gedient zu haben; nur die Zusammenstellung von Hund und Schwein könnte von den Griechen entlehnt sein. Aber dabei handelte es sich natürlich nicht um eine religiöse Anschauung.

Ebenso gehört es kaum hierher, wenn HEINRICI und KLOSTERMANN zu V. 7, Lk. 11, 9: bittet, so wird euch gegeben werden, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgetan werden — Stellen aus Plato und Epiktet zitierten; denn wie WETTSTEIN zeigte, fanden sich ähnliche Äußerungen auch sonst, und daß die Notiz bei Seneca, *de benef.* II, 7, 1: *Fabius Verrucosus beneficium ab homine duro aspere datum panem lapidosum vocabat* eigentlich keine Parallele sei, hob KLOSTERMANN selbst hervor.

Zu der goldenen Regel Mt. 7, 12, Lk. 6, 31, zu der man sonst zumeist nur negativ gefaßte Parallelen anführt, bemerkte HEINRICI<sup>6</sup>: „auch dem Kaiser Augustus wird von Mäcenas eingeschärft: πάνθ' ὅσα τοὺς ἀρχομένους καὶ φρονεῖν καὶ πράττειν βούλει καὶ λέγε καὶ ποιεῖ — Diplomatenweisheit! (Dio Cass. LXI, 34, vgl. auch LXXI, 25). Aber als freie Betätigung humanen Sinns fordert Seneca (*De benef.* II, 1, 1): *demus, quomodo vellemus accipere*, und Aristoteles schärft solche Gesinnung als Freundespflicht ein: ἐρωτηθεῖς, πῶς ἂν τοῖς φίλοις προσφεροίμεθα, ἔφη· ὡς ἂν εὖξαίμεθα αὐτοὺς ἡμῖν προσφέρεισθαι“. So könnte die goldene Regel der Redenquelle aus der griechischen

1. vgl. auch BONHÖFFER, Epiktet 331: „in dem Verbot des lieblosen, tadelnsüchtigen Richtens trifft Ep. ganz mit den Grundsätzen Jesu zusammen, nur daß bei ihm die religiöse Begründung, daß man dadurch dem himmlischen Richter vorgreift und sein Gericht über sich heraufbeschwört, fehlt.“ 2. Handbuch I, 2<sup>3</sup>, 95. 3. Die von WETTSTEIN sonst und von KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 266 zitierten Parallelen sind weniger ähnlich. 4. Beiträge III, 82f. 5. IXOYΣ II, 554, 2. 6. Beiträge III, 87.

Philosophie stammen, ebenso aber könnte sie Jesus aus ihrer negativen Fassung bei den Rabbinen gebildet haben<sup>1</sup>.

Das Wort von den beiden Wegen Mt. 7, 13f. wollten NORDEN<sup>2</sup> und DIETERICH<sup>3</sup> auf den bekannten Mythos des Prodikos zurückführen, den auch andere<sup>4</sup> verglichen und der später zweifellos auf das Christentum eingewirkt hat<sup>5</sup>, und da bei Lukas (13, 24) nur von einer engen Pforte, keinem Wege die Rede ist, erklärte das auch BONHÖFFER<sup>6</sup> für möglich. Freilich sei „der Gedanke, die Verschiedenheit im moralischen Verhalten der Menschen durch das Bild von verschiedenen Plätzen oder Wegen zu veranschaulichen, auch dem alten Testament geläufig, man denke nur an den ‚Weg der Sünder‘ in Psalm 1, der als sein Korrelat natürlich auch einen Weg der Gerechtigkeit fordert“. Ja WELHAUSEN<sup>7</sup> meinte: „die zwei Wege gehen bei den Juden nicht etwa auf die griechische Legende von Herkules zurück, sondern auf Ps. 1, 6 und zuletzt auf *Hierem.* 21, 8 (*Deut.* 30, 19): siehe, ich lege euch den Weg des Lebens und des Todes vor.“ Aber wenn bei Kebes (15, 76) Tür und Weg verbunden sind und es außerdem von der θύρα μικρά und der ὁδός, ἥτις οὐ πολὺ ὀχλεῖται, heißt: πάντοτε ὀλίγοι πορεύονται — so ist es wohl doch möglich, daß seine Schrift (wenn auch natürlich nicht direkt) bei Matthäus benutzt ist; daß, wie HEINRICI<sup>8</sup> hervorhob, der Hellene sich in diesem Bilde den Weg zur Tugend, der Israelit und Jesus den Weg zur Frömmigkeit veranschaulicht, spricht natürlich nicht dagegen.

Zu Mt. 7, 16: μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων κύκα; bemerkte KLOSTERMANN<sup>9</sup>: „das Bild hat zahlreiche profane Analogien, z. B. Epiktet II, 20, 18 (πῶς δύναται ἄμπελος μὴ ἀμπελικῶς κινεῖσθαι, ἀλλ’ ἐλαϊκῶς, ἢ ἐλαία πάλιν μὴ ἐλαϊκῶς ἀλλ’ ἀμπελικῶς), Plutarch, *de tranq. anim.* p. 472f. νῦν δὲ τὴν ἄμπελον κύκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦμεν οὐδὲ τὴν ἐλαίαν βότρυς“. Aber einen Einfluß derselben behauptete er nicht; ja BONHÖFFER<sup>10</sup> machte gegen einen solchen der Epiktetstelle geltend, daß der Wortlaut sich nicht decke und der Sinn verschieden sei: „Jesus sagt, ein schlechter Mensch, wenn er gleich gute Grundsätze im Munde führt, wird sich schließlich doch in seinem Tun und Handeln verraten; Epiktet sagt, ein Mensch wie Epikur, der die schlimmsten Grundsätze predigt, kann dennoch nicht ganz und gar den Menschen und das Gute, was von Natur im Menschen liegt (man beachte auch hier den prinzipiellen Gegensatz beider Weltanschauungen), verleugnen.“ Aber daß das nicht gegen eine Entlehnung sprechen würde, gab er GEFFCKEN<sup>11</sup> mit Bezug auf die Plutarchstelle und Jak. 3, 12: μὴ δύναται, ἄδελφοί μου, κυκὴ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος κύκα; selbst zu und erklärte, daß hier wohl das vorher gebrauchte Bild von der Quelle, die nicht süßes und bit-

1. Bei HATCH, *A Syriac Parallel to the Golden Rule*, HThR 1921, 193ff. handelt es sich um eine vom neuen Testament abhängige Parallele. 2. Beiträge zur griechischen Philosophie, JclPh Suppl. 19, 1892, 387. 3. Nekyia<sup>2</sup> 191. 4. vgl. WETTSTEIN, *Novum testamentum* I, 342f., HEINRICI, Beiträge III, 89, KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 208, KNOPF, ebd. Ergänzungsband 4. 5. vgl. TAYLOR, *The two Ways in Hermas and Xenophon*, *Journ. of Phil.* 1893, 243ff. 6. Epiktet 90. 7. Evangelium Matthäi 32. 8. Beiträge III, 90, vgl. KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 208. 9. ebd. 209; vgl. schon HEINRICI, Beiträge III, 91, 2. 10. Epiktet 90ff. 11. Kynika und Verwandtes 1909, 50.



teres Wasser gebe, aber nicht das andere paßt, „daß man auf die Vermutung kommen könnte, der Verfasser habe sich, während er das erste Bild niederschrieb, an ein vielleicht aus dem Munde eines kynisch-stoischen Wanderpredigers gehörtes Wort erinnert und dieses zur Füllung seines eigenen Gedankenvorrats verwendet, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß es eigentlich einen etwas andern Sinn habe“. Nun machte aber DIBELIUS<sup>1</sup> darauf aufmerksam, daß den Gedanken, jeder tue nur das, was ihm nach seiner Stellung in der Natur zukommt, Mark Aurel (IV, 6, 1. VIII, 15, 46. XII, 16, 2) an der Feige und am Weinstock mehrfach so ausführe, „daß man die durch Schultradition bedingte Fixierung dieses Gedankens deutlich wahrnimmt“. Ferner habe auch schon Seneca zur Charakterisierung unvereinbarer Gegensätze das Bild von Feige und Ölbaum gebraucht, nämlich *ep.* 87, 25: *non nascitur itaque ex malo bonum non magis quam ficus ex olea* und *de ira* II, 10, 6: *non irascetur sapiens peccantibus . . . Quid enim, si mirari velit non in silvestribus dumis poma pendere? quid, si miretur spineta sentesque non utili aliqua fruge compleri?* Wenn dadurch aber nach DIBELIUS die Herleitung des Vergleichs im Jakobusbrief aus der stoischen Tradition an Wahrscheinlichkeit gewinnt, so darf man das wohl auch für die Stelle bei Matthäus, zu der schon WERTSTEIN die zuletzt angeführte Äußerung Senecas notiert hatte, für möglich halten — mögen die ἄκανθαι und τριβόλοι auch aus *gen.* 3, 18 LXX stammen und Dornen statt Trauben schon Jes. 5, 2. 4 erscheinen.

Endlich zu dem Wort Mt. 7, 21: nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Reich der Himmel eingehen, sondern der den Willen meines Vaters in den Himmeln tut (vgl. Lk. 6, 46) bemerkte HEINRICI<sup>2</sup>: „den Gegensatz zwischen Gesinnung und Leistung schildern die Stoiker der Kaiserzeit mit besonderem Eifer und Nachdruck. Epiktet legt den Proselyten (παραβαπτισταί) das Bekenntnis in den Mund: οὕτω καὶ ἡμεῖς λόγῳ μὲν Ἰουδαῖοι, ἔργῳ δὲ ἄλλο τι (Arr.-Epikt. II, 9, 21).“ Aber da Ähnliches auch schon im alten Testament vorkommt und vor allem bei Jesus auch sonst wiederkehrt, braucht man hier gewiß nicht an Abhängigkeit der Redenquelle — ein echtes Wort Jesu liegt ja hier nicht vor — von der zeitgenössischen Philosophie zu denken.

8. Wenn Jesus Mt. 8, 20, Lk. 9, 58 sagt: die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester; der Sohn des Menschen aber hat nicht, da er sein Haupt hinlege — so fand es REITZENSTEIN<sup>3</sup> bezeichnend, daß gerade dieses wieder der Redenquelle entstammende Wort — und in ihr nahm er auch sonst mandäische Einflüsse wahr — auf die Anschauung von der Weisheit zurückgreife, die schon in den Sprüchen (9, 1ff.) aus Iran oder Innerasien herzuleiten sei. Aber zum Beweise dafür genügt der Umstand, daß Mani in einem Preislied auf ihn (T. II, D. 178, 4)<sup>4</sup> als lebensvolle Weisheit und Erstgeborener bezeichnet und in einer kleinen Apokalypse (M. 473a)<sup>5</sup> neben dem uranfänglichen Mannesgeschöpf der erste Verstand und das erste Wissen erscheint, offenbar noch nicht, und auch wenn der griechische Übersetzer

1. Der Brief des Jakobus 1921, 189. 2. Beiträge III, 93. 3. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 58. 4. vgl. ebd. 48. 5. vgl. ebd. 50.

der Sprüche die Anklänge an die iranischen Vorstellungen verstärkt und die Genza r. XV, 11 erhaltene Sage mit hereingezogen haben sollte, die dann wieder zu Hen. 42, 1f.: die Weisheit hat keine Stätte auf der Erde, so kehrt sie in den Himmel zurück — umgebildet worden sei, so würde doch mit alledem das hier in Rede stehende Wort Jesu noch nicht auf die gleiche Quelle zurückgeführt sein. Denn in ihm handelt es sich ja gar nicht um die Heimatlosigkeit des Menschensohnes auf der Erde überhaupt, die ihn zur Rückkehr in den Himmel veranlassen könnte, sondern um den Mangel einer festen Wohnung auf jener.

9. Das weitere Wort Jesu Mt. 8, 22, Lk. 9, 60: lasset die Toten ihre Toten begraben — wollte GRESSMANN<sup>1</sup> auf das schon oben (S. 212) erwähnte ägyptische Märchen zurückführen, das schildert, wie der Prinz Chamoës zu einem verstorbenen, bei Memphis begrabenen Zauberer ins Grab steigt und ihn fragt, was er noch für ihn tun könne. „Da bittet ihn“, um den weiteren Inhalt mit GRESSMANN'S Worten wiederzugeben, „der Tote: ‚mein Weib und mein Sohn sind in Koptos begraben, bringe sie hierher und bestatte sie neben mir; bisher habe ich sie nur durch Zauberformeln hierher bannen können‘. Mit Erlaubnis des Pharaos reist Chamoës sofort nach Koptos, spendet den Göttern ein Opfer und geht mit den Priestern zur dortigen Totenstadt. Drei Tage und drei Nächte suchen sie vergebens nach den Gräbern der beiden Toten. Endlich erscheint ihnen ein alter Mann, der ihnen die Stätte zeigt; es ist der Tote selbst, der große Zauberer, dem Chamoës die Wohlthat hatte erweisen sollen.“ So hat hier wirklich ein Toter seine Toten begraben, aber wenn die Gleichnisse Jesu auch sonst — ich komme auf die Frage später zurück — reich an Märchenstoffen sein sollten, so bedarf jenes Wort doch sicher keiner solchen Erklärung.

10. Zu Mk. 2, 17 und Par.: nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken, wozu schon WETTSTEIN und dann WENDLAND und KLOSTERMANN griechische und lateinische Parallelen anführten, bemerkten SONNY<sup>2</sup>: *a Cynicis ad Christianos pervenit haec sententia*, und JÜLICHER:<sup>3</sup> „es mag sein, daß die kynischen Wanderprediger beigetragen haben, diesen Gedanken auch in Palästina einzubürgern, obschon er so nahe lag, daß verschiedene unabhängig voneinander auf ihn verfallen konnten.“ Daß das wirklich der Fall gewesen sei, wird freilich durch den verschiedenen Sinn, in dem griechische Philosophen und Jesus das Wort verstehen und auf den auch BONHÖFFER hinwies, noch nicht erhärtet; vielmehr bleibt es auffällig, daß, wie Jesus damit auf die Frage seiner Jünger antwortet: ißt und trinkt er denn mit den Zöllnern und Sündern?, so auf den gleichen Vorwurf Diogenes bei Stob., *Floril.* III, 462, 14 HENSE antwortet: οὐδὲ ἱατρὸς ὑγιαίας ὦν ποιητικὸς ἐν τοῖς ὑγιαίνουσιν τὴν διατριβὴν ποιεῖται; (vgl. auch Dio Chrys., *or.* VIII, 5) und Antisthenes bei Diog. Laert. VI, 6: καὶ οἱ ἱατροὶ μετὰ τῶν νοσούντων εἰς ἄλλ' οὐ πυρέτουσιν. Immerhin konnte natürlich Jesus auch ohne dieses Vorbild jenen Vergleich gebrauchen.

1. Pr 1916, 281. 2. *Ad Dionem Chrysostomum analecta* 1896, 180. 3. Gleichnisreden II, 177. 4. Epiktet 94f.

11. Das Wort V. 19f. und Par.: können die Brautführer fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird, und dann werden sie fasten an jenem Tag — womit sie die Gleichnisse von der königlichen Hochzeit und den klugen Jungfrauen Mt. 22, 1ff. 25, 1ff., Lk. 12, 35ff. 14, 16ff., die Vergleiche Jesu mit einem Bräutigam II. Kor. 11, 2, Joh. 3, 29 und des himmlischen Jerusalems mit seiner Braut ap. 19, 7ff. 21, 9. 22, 17 zusammennahmen, führten ZIMMERN<sup>1</sup>, BOUSSET<sup>2</sup> und MAURENBRECHER<sup>3</sup> auf einen Mythos von der Hochzeit des siegreichen Gottes (ZIMMERN dachte genauer an Marduk) zurück. Aber an der erstangeführten Stelle, in den Gleichnissen und ebenso bei Johannes handelt es sich doch nur um Vergleiche, Mk. 2, 20 und Par. um eine Allegorie, zu der das Gleichnis umgestaltet wird, die aber auch nicht auf einen solchen Mythos zurückzugehen braucht; nur die Aussagen der Offenbarung und vielleicht die bei Paulus sind anders zu beurteilen und müssen daher später noch besprochen werden. Wenn DIETERICH<sup>4</sup> zu allen diesen Stellen bemerkte: „so bildlich solche Gleichnisse gemeint sind, wie das Warten auf das Kommen des Herrn unter dem Bilde der auf den Bräutigam wartenden Jungfrau, wie dann namentlich die Kirche insgesamt als die Braut des Bräutigams Christus aufgefaßt werden kann, das ist doch viel verständlicher, wenn einmal im Laufe der Entwicklung bildlicher Vorstellung von der Vereinigung von Gott und Menschen Ehe und Hochzeit als sinnliche Form für diese Vereinigung vorhanden waren“, und wenn auch GRUPPE<sup>5</sup> diese Anschauung speziell Lk. 5, 34 nachklingen ließ, so deutet doch hier nirgends etwas auf sie hin.

12. Mit Mt. 11, 16f.: Kindern gleicht dieses Geschlecht, die auf den Märkten sitzen und ihren Kameraden zurufen: wir haben euch gepfiffen und ihr habt nicht getanzt; wir haben geklagt und ihr habt nicht gejammert — verglich WENDLAND Epiktet, *diss.* I, 29, 31: τοῖς παιδίοις, ὅταν προσελθόντα κροτῇ καὶ λέγῃ, ἡμέρον Σατορνάλια ἀγαθὰ, λέγομεν, οὐκ ἔστιν ἀγαθὰ ταῦτα; οὐδαμῶς· ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἐπικροτοῦμεν; aber das paßt doch noch weniger als die erste von JÜLICHER<sup>6</sup> herangezogene Stelle 24, 20: μὴ γίνου τῶν παιδῶν δειλότερος, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνα, ὅταν αὐτοῖς μὴ ἀρέσκῃ τὸ πρᾶγμα, λέγει, οὐκέτι παίζω, καὶ κύ, ὅταν σοι φαίνηται τίνα εἶναι τοιαῦτα, εἰπὼν, οὐκέτι παίζω· ἀπαλλάσσου, μένων δὲ μὴ θρήνει; ja, selbst das andere, schon von WETTSTEIN zitierte Wort III, 15, 5: ὅρα ὅτι ὡς τὰ παιδιά ἀναστραφῆς, ἃ νῦν μὲν ἀθλητὰς παίζει, νῦν δὲ μονομάχους, νῦν δὲ καλπίζει, εἶτα τραγωδεῖ ὁ τι ἂν ἴδῃ καὶ θαυμάσῃ ist nur entfernt ähnlich. Außerdem hat WELLHAUSEN<sup>7</sup> gezeigt, daß „getanzt“ und „gejammert“ im Aramäischen ein Wortspiel gibt; die Stelle ist also wohl ohne ein solches, ja auch sonst entbehrliches griechisches Vorbild zu erklären.

13. Die göttliche Hypostase der Weisheit, die wohl Mt. 11, 19 und Lk. 7, 35 (ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων bzw. πάντων τῶν τέκνων

1. Keilinschriften <sup>3</sup> 394. 2. Offenbarung <sup>6</sup> 427. 3. Von Nazareth 204. 4. Mithrasliturgie <sup>2</sup> 130. 5. Mythologie 1618, 3. 6. Gleichnisreden II, 27. 7. Evangelium Matthäi 55.



αὐτῆς) und ebenso 11, 49 (διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν) erscheint, kommt ja schon im alten Testament und im Judentum vor<sup>1</sup> und ist ohne fremden Einfluß zu verstehen; aber nebenher könnte doch auch ein solcher eingewirkt haben. Genauer ließen ihr, da diese Gottheit später allerdings mit der Weisheit identifiziert worden ist<sup>2</sup>, ZIMMERN<sup>3</sup> und GUNKEL<sup>4</sup> (der aber, wie wir gleich sehen werden, noch andere Erklärungen gab) Ištar zugrunde liegen; denn sie gilt (in der Gestalt der Siduri-Sabītu) in der Tat als Göttin der Weisheit und außerdem als Töpferin oder Tonbildnerin, die die Menschen aus Erde gebildet habe, und wäre dann in Israel Gott als erstes seiner Werke untergeordnet und als Werkmeisterin zur Seite gestellt worden. Diese Ableitung liegt auch näher als die von GUNKEL noch versuchte von den Kindern des babylonischen Sonnengottes, Kettu und Mēšaru (Recht und Gerechtigkeit) oder von den bei Philo von Byblos vorkommenden Urwesen Sydyk und Misor (Billigkeit und Gerechtigkeit), die übrigens an anderen Stellen des alten Testaments auch A. JEREMIAS<sup>5</sup> einwirken ließ, — oder endlich von Isis, die REITZENSTEIN<sup>6</sup> früher als das oder wenigstens ein Vorbild der Weisheit betrachtete. Daß er diese später aus dem Mandäismus oder Iran herleitete, sahen wir ja bereits (S. 228), ebenso aber, daß die dafür angeführten Gründe nicht genügen. Und doch könnte eine andere wirklich persische Vorstellung, nämlich die von der Armaitiš, der jüdischen Spekulation, soweit sie einer solchen Erklärung bedarf, zugrunde liegen; damit dürften CHEYNE<sup>7</sup>, BEER<sup>8</sup>, O. PFLEIDERER<sup>9</sup>, BOUSSET<sup>10</sup> und GRESSMANN<sup>11</sup> auch gegenüber GUNKEL, der indes zugleich ihr einen Einfluß einräumte, durchaus recht haben.

14. Der Ausdruck μάστιξ, der uns für Krankheiten zuerst Mk. 3, 10, dann 5, 29. 34 und Lk. 7, 21 begegnet, ist, wie schon in der LXX, Übersetzung von מִשֵּׁי, zugleich aber kommt er, wie DIELS<sup>12</sup> gezeigt hat, im Griechischen vor. Es handelt sich bei ihm eben zwar nur um einen Ausdruck, indes da ihm auch hier die Anschauung zugrunde liegt, daß eine Krankheit von Gott verhängt ist, konnte er an dieser Stelle wohl miterwähnt werden.

15. Der Beiname Μαγδαληνή der Maria, von der Jesus nach Lk. 8, 2 und Mk. 16, 9 die schon oben (S. 111f.) besprochenen sieben Dämonen austrieb, braucht trotz GRILL<sup>13</sup> gewiß nicht „nach der arabischen und äthiopischen Begriffsentwicklung des Verbums *gdl*“ als die streitende, d. h. „die Genie des kämpfenden, während der Nacht von den Dämonen der Finsternis besessenen Tageslichtes“ gedeutet zu werden. Auch der Umstand, „daß Jesus nach Joh. 20 der Magdalena zuerst . . . erscheint, nachdem sie schon früh, da es noch finster war, sich zum Grab begeben hat, zeigt“ natürlich nicht,

1. vgl. in Kürze BOUSSET, Religion <sup>2</sup> 394ff. 2. vgl. ANZ, Zur Frage 90ff., BOUSSET, Hauptprobleme 26. 77ff. 269ff. 3. Keilinschriften <sup>3</sup> 439f., vgl. 429. 432. 4. Verständnis 26; vgl. im allgemeinen auch Apokryphen II, 360g. 5. Das Alte Testament <sup>3</sup> 23, 2. 6. Fragen 105f. 108ff., Poimandres 44f. 249, 1, NJKIA 1914, 191. 7. Origin 322, Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut 1897, 112, Zoroastrianism, EB IV, 1903, 544f. 8. ThLZ 1899, 330. 9. Christusbild 16. 10. Religion <sup>2</sup> 592. 11. ZGK 1922, 41, 173f. 12. Zwei Fragmente Heraklits, SAB 1901, 199f.; vgl. auch KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 28. 13. Untersuchungen II, 181.

„daß wir hier . . . das dem Sonnenaufgang vorangehende ‚Frühlicht des anbrechenden Tages‘ unter dem Namen Maria vor uns haben“<sup>1</sup>.

GRILL<sup>2</sup> freilich wollte, wie wir gleich hinzunehmen können, auch die andere Maria Lk. 10, 38ff., Joh. 11f. und ihre Schwester Martha als „die einheitlich gedachte Morgen- und Abendröte“ erklären, die im Veda und Avesta „auf der einen Seite das Ideal des religiösen Lebens mit seiner Innerlichkeit und gottesdienstlichen Hingebung, auf der anderen Seite die urbildliche Erfüllung des in eifriger Geschäftigkeit sich vollziehenden irdischen Berufs“ darstelle. Ja, er glaubte sogar, den Namen Martha mit Aramatih, wie im Rigveda auch die Morgenröte manchmal heiße, zusammenbringen und jene Deutung des Schwesternpaares damit begründen zu können, daß „in der Begebenheit von Joh. 11 das Licht der Welt (8, 12) Jesus erst eine gute Weile, nachdem Martha zu seinem Empfang sich aufgemacht hat, die Maria zu Gesicht“ bekommt; „fast unmittelbar darauf aber bringt Jesus selbst die Maria durch die Art und Weise, wie er sich über die Salbung seiner Füße durch die demutsvolle und inbrünstige Verehrerin äußert, ausdrücklich in besondere Beziehung zu dem Sonnenuntergang seines nahe bevorstehenden Verschwindens in der Todesnacht“<sup>3</sup>. Auch darauf meinte GRILL „im Vorübergehen“ noch hinweisen zu dürfen, „daß die Salbe ein mythisch beliebtes Bild des (farbigen) Lichtes ist und im Rigveda mehrmals zur Schilderung der Uṣas dient“<sup>4</sup>.

Vor allem aber sollte die Sünderin Lk. 7, 36ff., weil auch diese als Buhlerin geschildert werde, ursprünglich mit der Morgenröte identisch sein, ja GRILL suchte das auch aus dem Namen und Stand des Mannes, in dessen Haus obige Salbung stattfindet, wahrscheinlich zu machen. „Die griechische Namensform Σίμων“, sagte er<sup>5</sup> nämlich, „ruht bei Lukas jedenfalls wie sonst gewöhnlich auf Hebr. שִׁמְעוֹן (Gehorsam)“, erinnert aber sofort an den Gott Sraoša (Gehorsam), den wir schon aus dem Avesta als Personifikation der aufmerksamen, diensteifrigen Erfüllung aller religiösen Pflichten und dementsprechend als Gott des Frühlichts hinreichend kennen. Φαρισαῖος aber erklärt sich, in diesen Vorstellungskomplex hineingezogen, aus einem ursprünglichen פָּרִישׁ (sich ausbreitend), da פֶּרֶשׁ namentlich auch vom Licht ausgesagt wird und so speziell auch vom Morgengrauen.“ Indes das alles liegt doch außerordentlich fern und auch eine Einwirkung des Veda oder Avesta auf die evangelische Tradition ist (ganz abgesehen von der Unsicherheit der Erklärung einiger Stellen im Rigveda) sehr unwahrscheinlich. Außerdem sollte die Schwester der Martha doch die Abendröte bedeuten, ebenso wie die Joh. 19, 25 genannte Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ die Entführerin des Sonnenlichtes; denn auch „der klassische Mythos“ habe „für das fragliche Tun . . . die stehende Bezeichnung ἀρπάζειν“<sup>6</sup>. Zugleich weise Κλωπᾶς (vielleicht auch Κλεόπας Lk. 24, 18) auf den Hermes κλέπτης oder κλεψίφρων hin, der „der zwischen Himmel, Erde und Unterwelt berufsmäßig verkehrende Mittelsmann der Bewohner der Lichtwelt (vor allem des Zeus) und der Insassen

1. Gegen ebd. 179. 2. ebd. 165. 171. 3. ebd. 172. 4. ebd. 172f. 5. ebd. 174f. 6. ebd. 183.

des nächtlichen Schattenreichs, ebendaher zum Wechsel von Tag und Nacht, zum Zwielft der Dämmerung in nächster Beziehung stehend“<sup>1</sup> und außerdem Schwiegervater der Eos sei. Aber ein solcher Einfluß der griechischen Mythologie ist, wenn schon Eos „in der Vorstellung der nachhomerischen Zeit, so wie Helios, die Himmelsbahn bis über die Mitte oder ganz zurücklegt und am Abendhimmel untergeht“<sup>2</sup>, doch ebensowenig denkbar, wie ein solcher der indo-iranischen, und auch die Zusammenstellung der *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* mit der Magdalenerin deutet, wenn diese nicht die Morgenröte ist, natürlich in keiner Weise auf die Abendröte hin.

GRILL freilich wollte, um auch das hier anzuschließen, auf Grund seiner Deutung der bethanischen Schwestern endlich ihren kurz vor dem Passah auferweckten Bruder Lazarus, den gleichnamigen Armen im Gleichnis Lk. 16, 19ff. und Simon, den Aussätzigen, in dessen Hause Mk. 14, 3ff. und Mt. 26, 6ff. die Salbung in Bethanien stattfindet, auf den Frühlingsneumond deuten, indem er das in folgender Weise begründete<sup>3</sup>. Zunächst „erinnert unverkennbar die Art und Weise, wie der Evangelist das Hervortreten des neubelebten Lazarus aus dem Grabesdunkel schildert, an die erste Erscheinung des Neumondes, die den größten Teil seines Körpers nicht sehen läßt . . . Auch dem reichen Mann und dem ‚armen‘ Lazarus . . . liegt die mythische Anschauung von Sonne und Mond zugrunde. Die die beiden treffende, ausgleichende Schicksalswendung ist von Haus aus nichts anderes als der Wechsel der sommerlichen und der winterlichen Stellung des Mondes im Verhältnis zur Sonne: dem Tiefstand des ersten im Sommer folgt während des Tiefstands der Sonne im Winter die Erhöhung der Mondbahn . . . Die Einkehr Jesu im Hause „Simons des Aussätzigen“ findet nach Mk. 14, 1 zwei Tage vor dem *πάσχα* und den *ἄζυμα*, d. h. am 13. Nisan, also kurz vor der österlichen Vollmondphase statt. Allem nach wirft diese nähere Zeitbestimmung ein Licht auf den Namen des Gastwirts und auf dessen Leiden zugleich: die an Namen wie *Κίμων* erinnernde präzisierte hebräische Benennung *Σίμων* scheint in diesem Fall gewählt zu sein, weil sie an das griechische *κυμός* = ‚eingebogen, nach innen gewölbt und in die Höhe gehend‘ anklingt. Sie verrät dann an sich schon, daß anfänglich der sichelgestaltige oder hornförmige Mond eben damit gemeint war. Dadurch wird aber sofort auch verständlich, wie es kommt, daß der Träger des Namens gleichzeitig als der Aussätzige bezeichnet werden konnte: der noch verdunkelte Teil der Scheibe konnte als krankhaft entstellt angesehen werden. Damit ergibt sich aber noch weiter auch der zugrunde liegende mythische Sinn der doppelten Ortsangabe: das erzählte Erlebnis Jesu widerfährt ihm ‚in Bethanien (= Haus der Elenden) im Hause Simons des Aussätzigen‘. Es handelt sich in letzter Bezeichnung offenbar um ein und dieselbe Örtlichkeit, die nur nach zwei verschiedenen Seiten oder Erscheinungen gekennzeichnet ist: es ist in der ursprünglichen mythischen Anschauung der abendliche Himmel, der um Sonnenuntergang gleichzeitig den im Osten aufgegangenen nahezu vollen Mond und ihm gegenüber die Abendröte zeigt. Das salbende Weib von

1. ebd. 184. 2. ebd. 183. 3. ebd. 186ff.



Mk. 14, 3 (Mt. 26, 7) ist eben die ‚Elende‘ von Bethanien; sie konnte schon deshalb so genannt werden, weil sie die untergehende, der Unterdrückung durch das nächtliche Dunkel anheimfallende Himmelsröte ist, wie es anderwärts bei dem Mond in Anbetracht der stets neu sich einstellenden, die Beachtung und Phantasie herausfordernden Verfinsterung, die er erleidet, in der religiös poetischen Sprache leichtlich zur Hervorhebung dieser Eigentümlichkeit mittelst des Lazarusnamens (= Eleasar, Gotthilf, wohl zugleich im Sinn von Gotterbarm) kommen konnte.“ Aber das alles ist doch wieder außerordentlich gesucht, ja, wenn GRILL<sup>1</sup> annahm, „daß in den Mysterien des Sabazios-Dionysos (die übrigens kaum auf das Markus- und Matthäusevangelium einwirken konnten) die Neumondphase zur Begründung und Stütze des Unsterblichkeitsglaubens diene, und dem in Mēn personifizierten Mond als dem Frühlingsneumond die Wiederbelebung (Neubelichtung) durch Sabazios-Dionysos als diejenige Gottheit widerfuhr, welche die neue Jahresvegetation hervorbringt,“ so bezeichnete er das selbst nur als eine Möglichkeit. Möglich wäre es ja, daß Jesus Joh. 11 — auch durch sein Wort: λύσατε αὐτόν V. 44 — als Antityp des Λυαῖος oder Λύσιος Dionysos, des im Frühjahr vornehmlich gefeierten Befreiers des Lichtes und Lebens geschildert würde; aber auch das wäre nur anzunehmen, wenn im Johannesevangelium andere, deutlichere Fälle dieser Typik nachzuweisen sind — und das kann natürlich erst später untersucht werden.

16. Den Ausdruck: Finger Gottes Lk. 11, 20 erläuterte DÖLGER<sup>2</sup> durch das Ostrakon aus Ešmunēn in Ägypten, auf dem Kronos bei dem Finger Gottes beschworen wird, daß ein Freund nicht mehr dem andern zuliebe den Mund öffnet; aber DEISSMANN<sup>3</sup> hatte die Redensart schon früher als jüdisch erwiesen und von dem Ostrakon gesagt, auf ihm sei Heidnisches und Jüdisches miteinander vermischt. Und auch wenn der Ausdruck in diesem Falle nichtjüdischen Ursprungs wäre und auf die Lukasstelle auch der heidnische Sprachgebrauch eingewirkt hätte, so würde es sich eben nur um einen Ausdruck handeln.

17. Das Wort Mt. 12, 30, Lk. 11, 23: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich — wollte NESTLE<sup>4</sup> nebst dem umgekehrten Mk. 9, 40, Lk. 9, 50: wer nicht wider uns ist, ist für uns — auf eine Äußerung Cäsars zurückführen, der nach Cicero, *pro Lig.* 11, 33 gesagt hätte, die Pompejaner hielten alle, die nicht mit ihnen seien, für Gegner, er hielte alle, die nicht wider ihn seien, für Anhänger. Und zwar sei dieser Ausspruch Cäsars auf Jesus übertragen worden, weil man ihn dem Kaiser gegenübergestellt habe; es würde sich also um eine — hier zu erwähnende — religionsgeschichtliche Erklärung der Herrenworte handeln. Nur macht gegen sie schon dieses bedenklich, daß dann eben auch der von Cäsar verworfene Grundsatz Jesus in den Mund gelegt worden sein müßte; außerdem könnte man wenigstens für das an erster Stelle angeführte Wort ebensogut an andere, von WETSTEIN<sup>5</sup> beigebrachte Aussprüche Solons oder Neros erinnern, und endlich bedarf es wohl für die beiden, aus der Verschiedenheit der Situation

1. ebd. 191. 2. IXΘΥΣ II, 283. 3. Licht <sup>4</sup> 260, 8. 4. ZNW 1912, 84ff. 5. *Novum testamentum* I, 392.

heraus verständlichen Grundsätze Jesu überhaupt keines derartigen fremden Vorbildes.

18. Wenn EDMUNDS<sup>1</sup> den Ausdruck αἰώνιον ἁμάρτημα Mk. 3, 29 auf die Päliformel *kappathhika kibbisa* (Tschullavagga VII, 3, 16, SBE XX, 254) zurückführen wollte, so bemerkte DE LA VALLÉE-POUSSIN<sup>2</sup> dagegen mit Recht: *croirons nous que, non pas une légende bouddhique, ce qui est possible à l'extrême rigueur, mais bien un détail isolé de la dogmatique, ait pénétré jusqu'à S. Marc? D'autant que, si l'idée d'une faute irréparable n'a rien de rare, il se fait que le texte pâli allégué écarte absolument l'idée d'un péché qui dure, in aeternum, que l'idée d'un châtement éternel est étrangère à la dogmatique pâlie ou sanscrite, que αἰώνιος ne signifie pas, qui dure une période cosmique, et que tout le contexte évangélique sur la rémission des péchés est absolument opposé aux doctrines du Bouddhisme pâli.* Eher könnte die Idee aus dem Parsismus stammen, und jedenfalls ist sie nach STEINLEITNER<sup>3</sup> nicht griechisch.

19. Zu Mt. 12, 36: λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἄργον ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως zitierte WETTSTEIN<sup>4</sup> die von Stobäus (Anthol. III, 34, 11 ed. HENSE I, 684) erhaltene Mahnung des Pythagoras: αἰρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκὴ βάλλειν, ἢ λόγον ἄργον; aber der Vers ist natürlich trotz des beiderseits gebrauchten Ausdrucks ἄργός auch ohne dieses Vorbild verständlich. Liegt doch außerdem als solches die Stelle Spr. 10, 19: wo der Worte viele sind, geht es ohne Vergehung nicht ab; wer aber seine Lippen zügelt, handelt klug — noch näher.

20. Den zuerst Mk. 4, 11 vorkommenden Ausdruck οἱ ἔξω führte DÖLGER<sup>5</sup> auf den Mysteriensprachegebrauch zurück, in dem darunter die nicht Eingeweihten verstanden wurden. Und gewiß hätte der Ausdruck so entstehen können, aber verständlich ist er auch ohne jenes Vorbild<sup>6</sup>.

21. Mit der Deutung des Samens im Gleichnis vom vierfältigen Acker auf das Wort V. 14 verglich KLOSTERMANN Plutarch, *de Pythia* 1. 394 E: σπείροντες λόγους καὶ θερίζοντες, Plato, *leg.* VI, 19. 777 e: σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν ἱκανώτατος, aber der Vergleich lag natürlich auch ohne dies nahe genug.

22. Zu dem Wort V. 25: wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, von dem wird auch genommen werden, das er hat — könnte man die Drohung Vd. 3, 29 zitieren: fürwahr, es werden an dir vorbei die vom Munde triefenden Speisen getragen werden, die werden zu denen getragen, bei denen schon Überfluß an guten Dingen ist. Aber eher hätte wohl eine jener Parallelen einwirken können, die schon WETTSTEIN und dann KLOSTERMANN anführten — wenn es auch nur dessen bedurfte.

23. Zu dem dann folgenden Gleichnis von der wachsenden Saat führte WETTSTEIN vor einer Stelle aus Ciceros *Cato Major* 15, 51 die folgende aus Simplicius *in Epikt.* (p. 224) an: τὸ σπέρμα φυτῶν καταβαλλόμενον ἐπὶ

1. *Gospels* 2 29, *Texts* 18f. 2. RB 1906, 369f., vgl. auch RSePhTh 1912, 514f. 3. Beicht 83, 2. 4. *Novum testamentum* I, 394. 5. IXΘΥΣ II, 419. 6. Dagegen ist die von WEISS, Der erste Korintherbrief 144, 2 vertretene Erklärung aus dem Judentum mindestens hier nicht möglich.

τὴν, τεγγόμενον ὕδατι ρίζας ἀφίησι καὶ βλαστούς, εἶτα καλὰμην ἢ κλάδους τρέφει, καὶ τὰ ἐξῆς μέχρι τῆς ἀποδόσεως τοῦ καρποῦ καὶ πεπάνσεως, KLOSTERMANN die folgende aus Epiktet selbst (IV, 8, 40): ἔαον τὴν ρίζαν αὐξηθῆναι, εἶτα γόνυ λαβεῖν τὸ πρῶτον, εἶτα τὸ δεύτερον, εἶτα τὸ τρίτον εἰθ' οὕτως ὁ καρπὸς ἐκβιάσεται τὴν φύσιν, κἂν ἐγὼ μὴ θέλω, KNOPF<sup>1</sup> zu der ähnlichen Stelle I. Cl. 23, 4 (vgl. II, 11, 3) die weiteren aus demselben (I, 14, 3): πόθεν οὕτως τεταγμένως καθάπερ ἐκ προσαγματος τοῦ θεοῦ, ὅταν ἐκείνος εἴπῃ βλαστάνειν, βλαστάνει, ὅταν ἐκφέρειν τὸν καρπὸν, ἐκφέρει, ὅταν πεπαίνειν, πεπαίνει κτλ. und 15, 7: ἂν μοι νῦν λέγῃς ὅτι „θέλω κύκον“, ἀποκρινοῦμαί σοι ὅτι χρόνου δεῖ. ἄφες ἀνθήσῃ πρῶτον, εἶτα προβάλλῃ τὸν καρπὸν, εἶτα πεπανθῇ. Aber wenn die ähnlichen Stellen in den Clemensbriefen auf eine γραφή oder einen προφητικὸς λόγος zurückgeführt werden, so liegt wohl auch bei Markus diese Herleitung, wenn es einer solchen bedürfen sollte, näher.

24. Das Wort Mt. 13, 43: alsdann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich — geht zunächst natürlich auf Dan. 12, 2 zurück; aber dort wieder liegt der Erwartung wohl die Vorstellung von der Verwandlung der Toten in Sterne zugrunde, wie wir sie zunächst bei den Ägyptern, dann besonders den Griechen finden — später wohl zugleich unter babylonischem Einfluß<sup>2</sup>. Im neuen Testament, wo diese Erwartung auch der Veranschaulichung der δόξα des Auferstehungsleibes durch die verschiedene δόξαὶ der Himmelskörper I. Kor. 15, 40f. zugrunde liegen dürfte, dient das sonnengleiche Leuchten wohl allerdings nur als Bild für die Seligkeit; aber das Bild geht auf jene Vorstellung zurück.

25. Mit der Erzählung von der Sturmbeschwörung Mk. 4, 35ff. verglich KLOSTERMANN<sup>3</sup> nach dem Vorgang anderer die bekannte Geschichte, wonach Cäsar einmal in ähnlicher Lage ἐξέφηεν ἑαυτὸν καθάπερ ἐκ τούτου καὶ τὸν χειμῶνα παύσων καὶ ἔφη· θάρσει, Καίσαρα γὰρ ἄγεις . . . καὶ τοιαύτην ἐλπίδα . . . εἶχεν ὥστε καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα πίστιν τῆς σωτηρίας ἔγγυον ποιείσθαι (Cass. Dio, *hist.* XXXXI, 96, vgl. Plut., *Caes.* 38), ohne doch daraus die ersterwähnte Erzählung ableiten zu wollen. Sie erklärt sich ja auch, soweit ihr keine geschichtliche Tatsache zugrunde liegt, eher aus Psalmstellen (89, 10. 106, 9. 107, 27ff.) oder jüdischen Parallelen<sup>4</sup>. Denn wenn ROHDE<sup>5</sup> und WENDLAND<sup>6</sup> darauf hinwiesen, daß das V. 39 gebrauchte φιμοῦσθαι besonders bei Beschwörungen vorkomme, so handelt es sich dabei eben nur um einen Ausdruck.

26. Zu der Erzählung von dem gerasanischen Besessenen 5, 1ff. bemerkte GRILL<sup>7</sup>: „der Bericht ist die naive Wiedergabe einer unbewußten, legendarischen Übertragung und Umdeutung der nordpalästinensisch-mythischen Anschauung eines Naturvorgangs auf die Geschichte des messianischen Erlebens und Wirkens Jesu. Der Kampf des höchsten Machtwesens der Atmosphäre mit den in ihr hausenden, das himmlische Licht

1. Handbuch, Ergänzungsband 86. 2. vgl. mein Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit 1920, 61. 3. Handbuch II, 1, 38f.; vgl. auch BULTMANN, Geschichte 145. 4. vgl. WEISS, Schriften<sup>3</sup> I, 118. 5. Psyche<sup>5</sup> II, 424. 6. Handbuch I<sup>2-3</sup>, 216, 6. 7. Untersuchungen II, 135, 405. 350f.



und Wasser zurückhaltenden, in den Vorgängen des Gewitters sich ausstobenden dämonischen Gewalten, eines der verbreitetsten, beliebtesten, variabelsten und bedeutsamsten mythischen Motive, erhält ein groteskes Gegenstück auf Erden.“ Aber das ist wieder eine ganz fernliegende Deutung, und erst recht die Erklärung der Schweine aus der speziellen Beziehung, die diesen „zu den Nymphen, den Töchtern des Regengottes Zeus, den Göttinnen der Fruchtbarkeit und des Herdensegens . . . zugeschrieben wurde.“

27. Die Erzählung von der Speisung der Fünftausend 6, 34ff. und Par., mit der wir gleich diejenige von der Speisung der Viertausend 8, 1ff. und Mt. 15, 32ff. zusammennehmen können, wollten M. MÜLLER<sup>1</sup>, FRANKE<sup>2</sup>, EDMUNDS<sup>3</sup> und GARBE<sup>4</sup>, letzterer unter dem Beifall von WINTERNITZ<sup>5</sup>, auf die Einleitung zu Jātaka 78 zurückführen, wonach Buddha einmal mit einem Brot, das ihm in seine Almosenschale gelegt worden war, seine 500 Jünger und dann noch alle Insassen eines Klosters gesättigt, aber trotzdem noch viel Brot übrigbehalten habe, das in ein Loch neben dem Tor geworfen worden sei. Wie BETH<sup>6</sup> zeigte, lautet die buddhistische Erzählung allerdings im einzelnen noch anders, aber das könnte ja erst später hinzugesetzt oder von der evangelischen Überlieferung abgeändert worden sein; ja, wenn er und ebenso HAAS<sup>7</sup> und VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>8</sup> GARBE vorhielten, in der Jātaka-Erzählung sei gar nicht von zwölf Körben übriggebliebener Brocken die Rede, so hatte das auch dieser offenbar nicht behaupten wollen. Aber damit hatte BETH recht, daß sich der Zug, daß bei einer wunderbaren Speisung noch etwas übrigbleibt, auch sonst vielfach findet, und ebenso, wenn er gegen GARBE<sup>9</sup> Behauptung: „in den neutestamentlichen Berichten werden bekanntlich 5000 Menschen mit fünf Broten (und zwei Fischen) gesättigt. Die geringere Zahl in der buddhistischen Erzählung hat gegenüber den Fünftausend im neuen Testament das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich, und hauptsächlich kommt dazu, daß *the number 500 is eminently buddhist, as we could prove by numerous texts*“ einwandte<sup>10</sup>: „in den Evangelien, die insgesamt sechs Speisungsgeschichten enthalten, spielt die Fünzfzahl keine hervorragende Rolle. Jedes Evangelium überliefert diejenige Speisungsgeschichte, in welcher mit fünf Broten und zwei Fischen die Fünftausend gespeist werden und zwölf Körbe mit Brocken übrigbleiben; außerdem findet sich Mt. 15 und Mk. 8 die Speisung der Viertausend mit sieben Broten und einigen Fischen und das Einsammeln der Brocken in sieben Körben. Von einer Vorherrschaft der Fünzfzahl kann also nicht gesprochen werden.“ HAAS bestritt das zwar, machte aber dann seinerseits gegen GARBE geltend, daß die Fünzfzahl ebenso „eminently“ biblisch wie buddhistisch sei; ja, das war schon Irenaeus aufgefallen (*adv. haer.* II, 24), während G. KITTEL<sup>11</sup> das gleiche aus den Rabbinen nachwies. Außerdem könnte allerdings hier auch

1. *Coincidences*, *Transactions of the R. Society of Literature* 1897, 18, 106f.  
 2. DLZ 1901, 2760. 3. *Gospels* 4 II, 253f. 4. *Indien* 59f. 5. OZ 1916, 163. 6. StKr 1916, 219ff. 7. Scherfflein 38. 8. *Boeddhistische invloed op christelijke evangelien*, NThT 1924, 164f. 9. *Indien* 60. 10. StKr 1916, 224. 11. *Rabbinica* 1920, 39ff.; vgl. auch HAAS, Scherfflein 106.

die pythagoräisch-platonische Vorliebe für die Fünffzahl nachwirken, von der noch Plutarch (*de E ap. Delph.* 13. 390 E, *de def. or.* 35. 36. 429 B. D) redet<sup>1</sup>. Endlich machte WINTERNITZ früher<sup>2</sup> darauf aufmerksam, daß sich die buddhistische Erzählung nur in den späten „Gegenwartsgeschichten“ des Jātakakommentars finde, und erklärte es daher nicht für ausgeschlossen, daß sie aus dem Christentum entlehnt sei, ebenso wie das HAAS<sup>3</sup> für „eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten“ in dem Vimalakīrti-nīrḍḍa-Sutra für möglich hielt; aber das geht uns hier natürlich nichts weiter an<sup>4</sup>.

Dagegen ist noch an die Vermutung GUNKELS<sup>5</sup> zu erinnern, den evangelischen Speisungsgeschichten liege das Wunder der Vermehrung der Brotrucht, das der Gott des Ackerbaues in jedem Sommer aufs neue vollbringe, zugrunde, dessen Annahme oder Feier er freilich nicht nachwies. Und wenn BRÜCKNER<sup>6</sup> von den Kybelemysterien behauptete: „die Mahlzeiten bestanden nach den vorhandenen Nachrichten wahrscheinlich in Brot und Wein sowie in dem sonst verbotenen Fisch, denselben Elementen, die auch bei den Speisungsgeschichten und der Abendmahlsfeier der Evangelien in Betracht kamen“, so dachte er wohl an die Aberkios-Inschrift, die ich in der Tat auch nach der gelehrten und scharfsinnigen Erklärung von DOLGER noch nicht für rein christlich halten kann; aber von einer wunderbaren Vermehrung des Brotes und der Fische ist doch in ihr keine Rede. Dafür kann man sich also eher auf die schon von WETTSTEIN und dann von KLOSTERMANN und BULTMANN angeführten Parallelen beziehen, namentlich bei Pomponius Mela III, 87: *est locus adparatis epulis semper refertus, et quia uti libet vesci volentibus licet, Helii trapezan adpellant, et quae passim adposita sunt, adfirmant innasci subinde divinitus*. Aber am nächsten liegt es doch, außer vielleicht auf rabbinische auf die Erzählung II. Kön. 4, 42ff. zu verweisen; denn auch was darüber hinausgeht, läßt sich aus der Erinnerung an Jesu gemeinsame Mahlzeiten mit seinen Jüngern erklären.

28. Die Geschichte vom Wandeln Jesu oder des Petrus auf dem See Mk. 6, 45ff., Mt. 14, 22ff. bzw. 28ff. wollten M. MÜLLER, SEYDEL<sup>7</sup>, VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>8</sup>, evtl. LEHMANN<sup>9</sup>, sowie unbedingt EDMUNDS und GARBE wieder aus der Einleitung zu einer Jātaka-Erzählung, nämlich zu Jāt. 190 erklären, in der berichtet wird, ein Jünger Buddhas habe, da er zu ihm wollte, aber das Fährboot nicht finden konnte, im gläubigen Vertrauen auf ihn den Fluß Aciravati zu überschreiten begonnen; da sei er aus seiner Versenkung erwacht, habe mit Schrecken die Wellen bemerkt und zu versinken angefangen, aber da er sich zu neuer Versenkung zwang, sei er glücklich ans andere Ufer und zu dem Meister gelangt. VAN DEN BERGH machte für diese Ableitung der Petruslegende außer ihrer schlechteren Motivierung und weniger ver-

1. vgl. auch die Pentaden bei REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 160ff. 203f., HZ 1922, 126, 20ff. Zu künstlich EISLER, *Orpheus* 232f. 2. Geschichte II, 282. 3. Eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten in einem buddhistischen Sutra, ZMR 1914, 148ff. = Scherflein 89ff. 4. vgl. meinen Aufsatz: Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus, OZ 1922, 185f. 5. Verständnis 71. 6. Gottheiland 24. 7. Buddha-Legende 110. 8. Einflüsse 2 52ff. 9. Buddhismus 88.

ständlichen Form (daß Petrus den Wind sah, sei unnatürlicher, als daß der Jünger Buddhas die Wellen bemerkte) noch geltend, daß sie nicht einheitlich sei: „als Antwort auf die ermutigenden Worte Jesu tut Petrus die in Mt. 14, 28 enthaltene Bitte. Offenbar tut er diese deshalb, um das heranahende Wesen auf die Probe zu stellen und zu sehen, ob es wirklich der Herr ist. Als Petrus dann auf dem Wasser zu Jesus kommt, erschrickt er beim Anblick des starken Windes, beginnt zu sinken und ruft Jesum um Hilfe an, der seine Hand ergreift und ihn wegen seiner Kleingläubigkeit tadelt. Dies macht uns stutzig, denn bis dahin ist von Glaube oder Unglaube nicht die Rede gewesen. Nur die eigentümliche magische Kraft des Herrn wird geschildert, welche sich auf sein Wort hin auch auf andere erstrecken kann. Der Ausruf ‚du Kleingläubiger‘ dagegen bezieht sich auf die subjektive Gesinnung des Petrus. Genau betrachtet ist Petrus von Anfang an kleingläubig; deshalb verläßt er das Schiff, und doch hindert ihn dies nicht, auf dem Wasser zu wandeln.“ Aber so ist die Petrusgeschichte wohl gar nicht zu verstehen (geschweige denn daß aus dem verschiedenen Gebrauch von *ἐρί* V. 25, 26, 28 und 29 derartige Schlüsse zu ziehen wären<sup>1)</sup>, und auch die andern, erstangeführten Gründe beweisen nicht buddhistischen Ursprung; im Gegenteil, er ist als unwahrscheinlich zu bezeichnen. Zwar das ist nicht durchschlagend, daß die buddhistische Erzählung vielleicht wieder jüngeren Ursprungs ist<sup>2</sup> — Ähnliches findet sich ja auch schon im *Majjhima-* und *Dighā-Nikāya*, während die Stellen im *Mahavagga* und *Mahāparinibhānasutta* allerdings, wie VAN DEN BERGH selbst anerkannte, andersartig sind — auch nicht, daß es sich in ihr um einen Trancezustand und dann ein Abgelenktwerden von der Meditation, nicht um Glauben oder Erschrecken bzw. Kleinglauben handelt<sup>3</sup> — darin konnte die Kopie vom Original abweichen —, wohl aber daß sich die evangelische Erzählung einfacher aus anderen Vorbildern erklärt. Denn wenn GARBE<sup>4</sup> meinte, besonders wichtig sei „der übereinstimmende Zug, daß Petrus infolge seiner Kleingläubigkeit anfängt unterzusinken wie der Jünger Buddhas infolge der schwindenden Versenkung“, so kann doch auch dieser Zug an verschiedenen, voneinander unabhängigen Stellen entstanden sein, wenn nur vorher an ihnen ein Wandeln auf dem Wasser angenommen worden war<sup>4</sup>.

Und das konnte im Christentum, wenn auch nicht schon auf Grund der alttestamentlichen Stellen, in denen nur von Jahwe die Rede ist, so doch nach Anleitung der sonstigen Erzählungen, die schon WETTSTEIN und STRAUSS<sup>5</sup> sowie REITZENSTEIN<sup>6</sup> und WEISS<sup>7</sup> (vgl. oben S. 219) verglichen und an die wohl auch GUNKEL<sup>8</sup> und HEITMÜLLER<sup>9</sup> dachten, sehr wohl geschehen. KLOSTERMANN verwies noch besonders für den Zug, daß Jesus Mt. 14, 31 seine Hand ausstreckt und Petrus ergreift, auf einige zum Teil schon

---

1. vgl. dagegen A. GOETZ, K 1912, IV, 10, 23f. 2. vgl. auch GÜNTHER, Buddha 218, 212. 3. vgl. FABER, Erzählungen 59. 4. Indien 57. 4. Man braucht daher auch nicht, wie evtl. HOPKINS (*India* 137), GOETZ, JÜNGST und GÜNTHER umgekehrt an eine Abhängigkeit der Jatakaerzählung von der christlichen zu denken. 5. Leben Jesu <sup>3</sup> II, 191. 6. Wundererzählungen 125. 7. Schriften <sup>3</sup> I, 52. 132. 8. Verständnis 71. 9. Schriften <sup>3</sup> IV, 97.



von WEINREICH<sup>1</sup> angeführte Parallelen, und DIBELIUS<sup>2</sup> vermutete unter Vergleichung der 39. Ode Salomos, daß man bei den Wassern „an die mystischen Wasser des Todes gedacht und nun auch den Jünger wie den Meister auf den Wassern hätte schreiten lassen: dieser der mystische Held, jener der Myste, der es ihm nachtut“. Aber das ist nicht nötig — geschweige denn, daß mit GRILL<sup>3</sup> für das ungehemmte Umhergehen Jesu auf dem stürmenden „Meer“ an das Nichteinsinken der Wagenräder Poseidons, dessen Rosse die Meereswogen selbst sind, zu erinnern wäre.

29. Wenn es Mk. 6, 56 (vgl. Mt. 14, 36) heißt: wo er in Dörfer oder Städte oder Höfe eintrat, da setzten sie die Kranken auf die Märkte und baten ihn, daß sie nur die Quaste seines Kleides anrühren dürften, und wer von denselben daran rührte, wurde geheilt, so führte KLOSTERMANN<sup>4</sup> dazu die Schilderung der Behandlung der Kranken bei den Babyloniern Herod. I, 197 an, die doch nur insofern ähnlich ist, als auch sie die Kranken auf den Markt hinaustrugen, und verwies<sup>5</sup> zu der ähnlichen Bemerkung Mt. 15, 30, man habe die Kranken Jesus vor oder unter die Füße geworfen, auf WEINREICH'S Notiz über Heilungen durch Aufsetzen des Fußes, die nach diesem übrigens bei den Griechen möglicherweise auf orientalischen Einfluß zurückging. Außerdem betonte KLOSTERMANN selbst, daß die letztere Lesart mindestens nicht ursprünglich sein dürfte; denn „zu Matthäus' Abneigung gegen den Gebrauch von Mitteln beim Wundertun würde dies nur schlecht passen“.

30. Wenn das Wort Mk. 7, 15: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινούντα τὸν ἄνθρωπον und 18: πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτόν κοινῶσαι bei Matthäus (15, 11) die Form hat: οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος, τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον (vgl. auch V. 17), so bemerkte dazu JÜLICHER<sup>6</sup>: „vielleicht ist das στόμα zu solchem Vorrecht in unserm Herrenwort gelangt unter Mitwirkung der Erinnerung an eine Platostelle (*Tim.* 75); Philo *de opif. mundi* (40), 119 zitiert sie also: στόματι, δι' οὗ γίνεται θνητῶν μὲν, ὡς ἔφη Πλάτων, εἰσόδος, ἔξοδος δ' ἀφθάρτων. ἐπεισέρχεται μὲν γὰρ αὐτῷ cibaria καὶ ποτά, φαρμακῶν δὲ σώματος φαρμακὰ τροφαί, λόγοι δ' ἐξίασιν ἀθανάτου ψυχῆς ἀθάνατοι νόμοι, δι' ὧν ὁ λογικὸς βίος κυβερνᾶται.“ Aber vorher sagte JÜLICHER selbst: „doch war die Beziehung des in den Menschen Eingehenden auf das von ihm Gegessene durch Mk. 2—5 sehr nahe gelegt, und der 6 betonte Gegensatz von τοῖς χείλεσιν und ἡ καρδία αὐτῶν, dazu 11: ὑμεῖς λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος begünstigte eine einschränkende Deutung, gegen die bei εἰσπορευόμενον Markus schwerlich Einspruch erhoben hätte.“ Auch wenn KLOSTERMANN nach EDMUNDS und ALLEN noch das buddhistische Wort anführte: Leben zerstören, töten, verwunden, fesseln, stehlen, Lüge, Betrug und Täuschungen reden, schlechte Lektüre, Umgang

1. Antike Heilungswunder 1909, 14; vgl. auch BEHM, Die Handauflegung im Urchristentum 1911, 102ff., BOLL, Offenbarung 5, 3 und DEISSMANN, Licht <sup>4</sup> 147, 6.  
2. Formgeschichte 86. 3. Untersuchungen II, 117, 354. 4. Handbuch II, 1, 56.  
5. ebd. 268. 6. Gleichnisreden II, 62, vgl. auch KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 60.

mit einer anderen Frau — das ist Verunreinigung, aber nicht das Fleischessen, so wollte er wohl nicht Abhängigkeit von ihm behaupten.

31. Zu dem berühmten Wort Mt. 16, 18: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen — bemerkte KLOSTERMANN<sup>1</sup>: „nach GRESSMANN wäre ursprünglich als Gegenstück zu den πύλαι ᾧδου vielleicht auch der Fels mythisch = der Himmelsberg, auf dem das Reich gegründet werden soll“. Aber darauf deutet wohl nichts hin, und ebensowenig kann man, da das Wort nicht geschichtlich sein wird, mit IMMISCH<sup>2</sup> annehmen, Jesus habe es an Petrus in Cäsarea Philippi angesichts der Felswand, des Tempels des Augustus und der Pansgrotte getan, als ob er sagen wollte: „du bist der Felsenmann, ein Fels, so hoch und fest wie dieser da. Auf dich, meinen Felsen, werde ich meine Ekklesia bauen. Sie wird auf dir noch sicherer gegründet stehen wie auf seinem Felsen der Heidenbau da oben zu Ehren des weltlichen Herrn, der nun schon der Sterblichkeit seinen Zoll gezahlt hat. Sichtbar steht ja auch sein Tempel in der Banngewalt des Todesreichs, das schwarz dort unter ihm emporgähnt. Wie anders meine auf dir gegründete Ekklesia — πύλαι ᾧδου οὐ κατιχύουσιν αὐτῆς“. DELL<sup>3</sup> zeigte außerdem, daß die Pansgrotte keinen chthonischen Charakter getragen haben wird, aber auch HAASE<sup>4</sup> behauptete: „die in der Matthäusstelle vorliegenden vier Gedanken vom Kirchenbau auf dem Felsen, den Hadespforten als gottesfeindlicher Macht, den Himmelreichsschlüsseln und der Binde- und Lösegewalt sind zweifellos in ihrer Form vorchristlichen Religionen entnommen“, ohne freilich zu beweisen, daß unter den letzteren nicht das Judentum verstanden werden könnte. Und doch hatte schon W. KÖHLER<sup>5</sup> gezeigt, daß wenigstens der Begriff Schlüssel des Himmelreichs nur aus anderen Religionen hergeleitet werden könne; wenn er dagegen auf die Ähnlichkeit der Kronos(?)-Statuen in den Mithräen mit den Abbildungen des Petrus als Schlüsselträgers, auf seine Darstellung mit dem Stab in der Hand und seine Beziehung zum Hahn hinwies, so sollte das wohl ebenso wie eine ähnliche Bemerkung A. JEREMIAS<sup>6</sup> nur die spätere Auffassung von Petrus erklären, während BRÜCKNER<sup>7</sup> vielleicht schon an einen Einfluß auf die biblische Gestalt des Apostels dachte und DUPUIS<sup>8</sup> in ihm sogar ein Abbild des Janus sah. Ja, auch KÖHLER wollte die Schlußworte: was du bindest auf der Erde, soll in den Himmeln gebunden sein, und was du lösest auf der Erde, soll in den Himmeln gelöst sein, da im Himmel das Binden und Lösen im jüdischen Sinne, d. h. das Erlauben und Verbieten doch vielmehr aufhören würde, nicht aus dem Judentum, sondern aus dem antiken Binde- und Lösezauber, der auch für den Himmel gelte, erklären. Genauer führte er die Exegese des Matthäuswortes in den gnostisch-christlichen Schriften an: „deshalb habe ich die Schlüssel der Mysterien in die Welt gebracht, damit ich die Sünder löse, die mir glauben und mir gehorchen . . . damit der, den ich in der Welt von den Banden und Siegeln

1. Handbuch II, 1, 272. 2. ZNW 1916, 26. 3. Zur Erklärung von Matthäus 16, 17—19, ebd. 31f. 4. K 1917, IV, 19, 345. 5. AR 1905, 218. 224ff.; vgl. auch REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium XII, GRILL, Untersuchungen II, 253. 6. Babylonisches 92. 7. Gottheiland 30. 8. Origine III, 47.

der Äonen und Archonten gelöst habe, in der Höhe gelöst sei von den Banden und Siegeln der Archonten, und damit der, den ich in der Welt gebunden habe in die Siegel und Gewänder und Ordnungen des Lichtes, im Lichtland gebunden sei in die Ordnungen des Lichterbes“ — und bemerkte dazu: „ich glaube, hier haben wir eine im wesentlichen authentische Interpretation vor uns. Mag manches auf Rechnung des speziellen Systems jener Schriften kommen, der Kern bleibt original: was hier auf Erden ‚gebunden‘ oder ‚gelöst‘ wird, das gilt für das Himmelreich, das kann von feindlichen Mächten nicht mehr, auch im Himmel nicht angefochten werden . . . Und fragen wir, worin denn das ‚Binden‘ und ‚Lösen‘ besteht, so werden wir hingeführt auf die ‚Mysterien‘, vielleicht speziell auf die Taufe. In ihr ‚lösten‘ sich die ‚Bande‘, die Dämonen um die Menschen geschlungen hatten, in ihr wurde man ‚gebunden‘ in das Christentum und hatte nun den Passepartout für das Himmelreich — genau so wie in der Weihe des Mysten in der Mithrasliturgie mit der Weihe der Himmel sich öffnet.“ Freilich daß die Taufe wirklich so aufgefaßt worden sei, wissen wir nicht; GRESSMANN<sup>1</sup> wollte daher den Ausdruck binden und lösen nur überhaupt als *terminus* der Zauberei erklären. Und auch daß er nicht aus dem Judentum stammt, scheint mir zweifelhaft.

32. Wenn auf die erste Ankündigung seines Leidens durch Jesus (Mk. 8, 31ff. und Par.) bei Matthäus (16, 22) Petrus zu ihm sagt: ἰλεώς σοι, κύριε, so hat dazu schon WETTSTEIN neben Stellen aus der LXX solche aus griechischen Autoren angeführt, und KLOSTERMANN fügte noch solche aus Inschriften hinzu; aber wenngleich sich aus diesen heidnischen Stellen erst die in der LXX erklären, so handelt es sich doch bei alledem nur um eine, wenngleich religiöse Redensart.

33. Auch wenn Jesus selbst Mk. 8, 34 und Par. gesagt haben sollte: will jemand mir nachgehen, der nehme sein Kreuz auf, so würde nur dieser Ausdruck zu erklären sein — und dazu dient wohl auch nach KLOSTERMANN'S Meinung besser die Annahme, daß der Kreuzestod des Gerechten in Israel eine verbreitete Vorstellung war<sup>2</sup>, als die bekannte Stelle in Platos Republik (II, 5. 362a), nach der er πάντα κατὰ παθὼν ἀνασχινδιλευθήσεται. Und erst recht liegt als Quelle für V. 36f. und Par.: was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und um sein Leben zu kommen? Denn was könnte der Mensch zum Tausch geben für sein Leben? das ja zweifellos anklingende Wort Ps. 49, 8f.: und doch kann sich kein Mensch loskaufen noch Gott sein Lösegeld geben, und teuer wäre das Lösegeld ihrer Seele, daß er davon absteht muß — näher als das unter anderen hier nicht hergehörigen von WETTSTEIN zitierte Wort *Alcib.* 2. 453D: ἀντὶ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς οὐδ' ἂν τὴν πάντων Ἑλλήνων χώραν τε καὶ τυραννίδα βουλευθείην σοι γενέσθαι.

34. In der Geschichte von der Verklärung Jesu 9, 2ff. und Par. sah zuerst GUNKEL<sup>3</sup> „Mythisches hindurchleuchten: drei verklärte, himmlische Wesen

1. Bei KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 273. 2. Wenn er dafür Ps. 22, 17 zitiert, so ist freilich die Lesart dort ganz unsicher, vgl. BERTHOLET, Die heilige Schrift des Alten Testaments<sup>4</sup> II, 144, 17c. 3. Verständnis 71; vgl. KLOSTERMANN, Handbuch II, 1, 72 und DIBELIUS, Formgeschichte 85.



treten auf. Auch das Wort: „lasset uns hier Hütten bauen“, das im Zusammenhange keinen Sinn gibt, muß doch irgendwie einmal einen Sinn gehabt haben“. Ja, A. MEYER<sup>1</sup> wollte diese Erzählung auf den schon oben (S. 124) erwähnten, auf Christus bezogenen Hymnus von der Seele, der zwei Boten ihr strahlendes, königliches Gewand, das Spiegelbild ihrer selbst, bringen und von der das Gewand selbst redet, zurückführen, indem er dazu bemerkte: „dort werden die Kleider Jesu so weiß οἷα γναφεύς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. Die zwei Boten vom Vater her stellen sich auch ein; sie werden von den Christen als Moses und Elias gedeutet; die Frage des Petrus nach den drei Hütten, die weder Petrus selbst noch der Verfasser versteht, wird irgendwie in der Erzählung begründet gewesen sein. Die Stimme Gottes entspricht der Stimme des vom Vater gesandten Gewandes. Den Abschluß müßte dann eine Himmelfahrt gebildet haben: sie sahen niemand mehr.“ Und in der Tat glaubte MEYER, wie wir sehen werden, auch die Erzählung von der Himmelfahrt so erklären zu können; aber seine und GUNKELS Deutung der Verklärungsgeschichte erledigt sich doch wohl, wenn anders es E. MEYER<sup>2</sup> und namentlich HARNACK<sup>3</sup> gelungen ist, sie (einschließlich des Wortes vom Hüttenbauen) vielmehr als historisch zu erweisen. So braucht nur die Vorstellung von der „Verklärung“ Jesu durch die von WETTSTEIN und KLOSTERMANN verglichenen Stellen erläutert zu werden; aber näher liegt es, an die schon im alten Testament und Judentum sich findende, wenngleich in letzter Linie aus einer Lichtreligion stammende Vorstellung zu denken, daß die himmlischen Wesen glänzen, aus der sich auch die Beschreibung der Engel bei der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu (Mk. 16, 5 und Par., act. 1, 10) sowie der Seligen (ap. 3, 4f. 6, 11. 7, 9. 13f.) erklärt. Auch die Form der Himmelsstimme bei Lukas (9, 35): οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγµένος versteht sich einfacher als aus der Bezeichnung des ägyptischen Königs als des von Rê geliebten oder ausgewählten Sohnes aus den Stellen Jes. 42, 1. 44, 1f.<sup>4</sup> Und noch weniger geht es an, mit H. WINDISCH<sup>5</sup> und DIBELIUS<sup>6</sup> in dem Worte Jesu Mk. 9, 19 und Par.: wie lange soll ich bei euch sein? wie lange soll ich es mit euch aushalten? eine Nachwirkung des Mythos von dem vorübergehend auf der Erde weilenden Gott

1. Festgabe für BLÜMNER 451. Zu dem Hymnus vgl. auch noch REITZENSTEIN, ZNW 1921, 6. 2. Ursprung II, 156. 3. Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor. 15, 3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus, SAB 1922, 73ff. Daß die Jünger neben Jesus Elias und Moses sahen, erklärt sich noch genauer daraus, daß beide wohl, wie nach ap. 11, 5f. als Vorläufer, so als Begleiter des Messias erwartet wurden. Denn wenn sich das auch sonst nicht belegen läßt — immerhin könnte man die zwei Begleiter der Seele im Mandäismus (vgl. REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 61. 71f. 73) vergleichen —, so ergibt sich doch daraus, daß die Zusammenstellung beider — und zwar heißt es wenigstens Mk. 9, 4 Ἠλείας cὺν Μωϋσεί, wie ap. 11, 5f. jener vor diesem charakterisiert wird — auch in der Verklärungsgeschichte mit eschatologischen Vorstellungen zusammenhängen wird. So erledigt sich, von anderen Deutungen abgesehen, auch die von GOGUEL, *Notes d'histoire évangélique* II. *Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration*, RHR 1920, 81, 150. Der Artikel von BADCOCK, *The Transfiguration*, JThSt 1921 ist mir nicht zugänglich. 4. Gegen NORDEN, Geburt 132f. 165f. 5. ThT 1918, 215ff. 6. Formgeschichte 87.

zu sehen, der allerdings den an Augustus gerichteten Worten bei Horaz, *carm. I, 2, 45ff.* zugrunde liegt:

*serus in coelum redeas diuque  
laetus intersis populo Quirini,  
neve te nostris vititiis iniquum  
ocior aura  
tollat.*

Die Voraussetzung dafür ist eben, „daß die Verklärungsgeschichte die späteste Schicht in der synoptischen Legende repräsentiert, die Jesus nicht mehr als Menschen, sondern als einen in menschlicher Hülle erschienenen Gott faßt“; aber dazu paßt namentlich das Verhalten des Petrus, der Jesus nicht etwa anbetet, sondern bei dem schon durch die Vision überholten „Rabbi“ bleibt<sup>1</sup>, gerade nicht.

35. Zu dem Wort Lk. 9, 62: Niemand, der die Hand an den Pflug legt und rückwärts sieht, ist tauglich für das Reich Gottes — zitierte KLOSTERMANN nach dem Vorgang von WETTSTEIN u. a. die Vorschrift der Pythagoräer bei Simplicius, *comm. in Epictet. enchir.* 74. 322: εἰς τὸ ἱερὸν ἀπερχόμενος μὴ ἐπιστρέφου· ἐνδεικνυόμενοι, ὅτι τὸν εἰς θεὸν ὁρμηθέντα οὐ χρὴ δίγνωνμόν τι ἔχειν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀντεχόμενον. Aber natürlich konnte das Wort auch ohne ein solches Vorbild entstehen.

36. Zu dem Wort der Jünger 10, 17 (vgl. 20): καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου führte wieder KLOSTERMANN neben I. Kor. 14, 32: πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται auch den großen Pariser Zauberpapyrus 3080f.: ὑποταγήσεται σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον ὅποῖον ἂν ᾦν an, und in der Tat wird aus dieser letzteren Parallele zu entnehmen sein, daß der immer wieder gebrauchte Ausdruck ὑποτάσσεσθαι in diesem Zusammenhange üblich war. Aber dabei handelt es sich eben nur um einen Ausdruck, der zu der bei Lukas zugrunde liegenden Vorstellung nichts hinzufügt — von dem darauf folgenden Wort Jesu (V. 18): ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen — kann erst später bei Gelegenheit von ap. 12, 9 und von dem anderen (V. 20): freuet euch, daß eure Namen in den Himmeln eingeschrieben sind — im Zusammenhange mit Phil. 4, 3 die Rede sein.

37. Wenn V. 42: ὀλίγων ἐστὶν χρεία (ἢ ἐνός) zu lesen wäre und dann mindestens bei ὀλίγων an wenige Speisen zu denken ist, so könnte man, wie schon WETTSTEIN<sup>2</sup> tat, die Ermahnungen griechischer Philosophen zur Einfachheit vergleichen. Aber die angeführte Lesart ist, wie MERX<sup>3</sup> und WEISS<sup>4</sup> gezeigt haben dürften, nicht ursprünglich und erklärt sich auch dann ebensogut ohne jenes Vorbild.

38. Daß KLOSTERMANN nach dem Vorbild von SEYDEL und VAN DEN BERGH von EYSINGA zu der Seligpreisung der Mutter Jesu Lk. 11, 27f. diejenige Buddhas durch eine edle Jungfrau (RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories* I, 79f.) heranzog, geschah doch nicht in dem Sinne dieser letzteren;

1. vgl. HARNACK, SAB 1922, 74, 3. 2. Vgl. auch PFISTER, Ph 1910, 416. 3. Die vier kanonischen Evangelien II, 1, 1905, 280ff. 4. Schriften<sup>3</sup> I, 449.

vielmehr bezeichnete er jene Seligpreisung als eine konventionelle Wendung. BOUSSET<sup>1</sup> bemerkte außerdem: „in der Biographie Gabriele von Bülow wird erzählt, daß Frau von Humboldt in Spanien von einer Matrone mitten auf der Straße selig gepriesen sei wegen ihres schönen Sohnes. Schwerlich hat die spanische Matrone dabei an Lk. 11, 27 gedacht.“ Man braucht also auch nicht umgekehrt die buddhistische Erzählung mit GARBE auf das Christentum zurückzuführen.

39. Das V. 49ff. der Weisheit Gottes zugeschriebene, im übrigen mit gewissen, zum Teil noch zu erwähnenden Abweichungen Mt. 23, 34ff. wiederkehrende Wort: ich werde zu ihnen senden Propheten und Apostel, und sie werden von ihnen töten und verfolgen, auf daß heimgefordert werde das Blut aller Propheten, das vergossen ist von Grundlegung der Welt bis auf dieses Geschlecht, von dem Blut Abels bis zum Blute Zacharias, der umkam zwischen dem Altar und dem Gebäude usw. und die von Lukas erst 13, 34f. gebrachte Fortsetzung: Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt sind, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln wie die Henne ihre Brut unter die Flügel, und ihr habt nicht gewollt — wollte REITZENSTEIN<sup>2</sup> auf eine mandäische Quelle zurückführen. Voraussetzung dafür war, daß die Quellangabe bei Lukas aus der Redenquelle stamme, sowie daß die Bezeichnung des Zacharias als υἱὸς Βαπαζίου bei den meisten Zeugen für Matthäus und einigen für Lukas nicht auf den nach II. Chron. 24, 20f. im 9. Jahrhundert im Vorhof des Tempels gesteinigten Zacharias, den Sohn des Jojada, oder den Propheten Zacharias, der zwar Sach. 1, 1 LXX υἱὸς Βαπαζίου heiße, aber nicht getötet worden sei, sondern auf den nach Jos., b. j. IV, 5, 4. 334f. im Jahre 67 oder 68 mitten im Heiligtum von den Zeloten umgebrachten Zacharias, den υἱὸς Βάπεϊς, Βαρδικαίου oder Βαρούχου gehe. Aber daß um genau dieselbe Zeit die dem Buch des Herrn der Größe zugrunde liegende Apokalypse entstanden sei, ist nicht bewiesen; und selbst wenn es der Fall wäre, so ist damit noch nicht gesagt, daß auch das von Lukas der Weisheit zugeschriebene Wort des gleichen Ursprungs sein müßte. Das nahm REITZENSTEIN selbst ja nur auf Grund einer weiteren Voraussetzung an, darin bestehend, daß auch das Wort Lk. 13, 35, Mt. 23, 39: ich sage euch, ihr sollt mich nimmermehr sehen, bis die Zeit kommt, da ihr sprecht: gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn — aus derselben Quelle wie das vorhergehende stamme — ebenso wie in jener mandäischen Apokalypse Enōš versichert: nach der Zerstörung Jerusalems fahre ich empor; ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ich einst in Herrlichkeit wiederkomme. Aber wie es auch um die vorher erwähnten Voraussetzungen stehen mag, diese ist wohl nicht zu beweisen; ja REITZENSTEIN<sup>3</sup> selbst machte darauf aufmerksam, daß der Zusammenhang „eine fast unlösliche Schwierigkeit“ böte: „ganz unvermittelt setzt das Maskulinum ὁ ἐρχόμενος ein und scheint aus der κοφία θεοῦ der Messias oder der ‚Menschensohn‘ geworden.“ Daß beide aber schon im Mandäismus eng zusammengehörten, läßt sich aus den oben (S. 228) angeführten mani-

1. ThR 1899, 76. 2. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 41ff., Erlösungsmysterium 155, 4, HZ 1922, 6. 43, 1. 3. ebd. 43.



chäischen Texten nicht beweisen; es bleibt also auch möglich, daß wirklich das Zitat in der Redenquelle aus einer nichtmandäischen Schrift stammt.

40. Zu der Bezeichnung der Jünger als Freunde Jesu Lk. 12, 4, die Joh. 11, 11. 15, 14f. wiederkehrt, kann man zunächst an das ähnliche Prädikat Abrahams und der Propheten im alten Testament und im Judentum, dann aber auch mit W. BAUER<sup>1</sup> an die entsprechenden Aussagen über die Frommen und Weisen bei Plato und Epiktet erinnern; ja während ersterer diese φίλοι θεῶν nennt, sagt letzterer wenigstens *diss.* IV, 3, 9: ἐλευθέρους εἰμι καὶ φίλος τοῦ θεοῦ.

41. Die buddhistischen und sonstigen profanen Parallelen, die KLOSTERMANN nach anderen zu dem Wort des reichen Mannes an seine Seele Lk. 12, 19f.: habe gute Ruhe, iß und trink und laß dir's wohl sein — und Gottes an ihn: heute Nacht fordert man dein Leben von dir — anführte, waren wohl eben nur als Parallelen gemeint; wollte man nach einem Vorbild suchen, so lägen auch, wenigstens für die angegebene ausführlichere Form des ersten Wortes Stellen wie Koh. 8, 15 oder Tob. 7, 10 näher als andere<sup>2</sup>. Zu dem Worte Gottes, mit dem gleich die ausführlichere Ermahnung Jak. 4, 13ff. zusammengenommen werden kann, führte DIBELIUS<sup>3</sup> noch weitere populärphilosophische Parallelen an; außerdem wies BOUSSET<sup>4</sup> unter GUNKELS<sup>5</sup> und BULTMANN<sup>6</sup> Beifall auf eine jüdische Erzählung in Tausend-undeine Nacht hin, in der ein reicher König ebenfalls zu seiner Seele spricht: o Seele, du hast dir alles Gut der Welt aufgehäuft, und nun gib dich ihm hin und laß dir diese Schätze gut schmecken, in langem Leben und reichem Glück — und unmittelbar danach draußen vor dem Schloß ein Mann in zerlumpten Kleidern herangeschritten kommt, der Todesengel, der die Seele des Königs holen will. Also an außerjüdischen Einfluß braucht man auch hier nicht zu denken.

42. Mit der Warnung vor übereilem Anschluß an Jesus Lk. 14, 28ff. verglich JÜLICHER diejenige Epiktets vor einem unüberlegten Übergang zur Philosophie *diss.* III, 15, 8ff., die aber doch nur im allgemeinen ähnlich ist; auch die beiden Gleichnisse, die Lukas gebraucht, finden sich nur bei ihm.

43. Von der indischen und griechischen Parallele zum Gleichnis vom verlorenen Sohn 15, 11ff., die zuletzt VAN DEN BERGH VAN EYSINGA und zuerst DEISSMANN behandelte, urteilte KLOSTERMANN mit Recht, daß sie nur sehr entfernte Ähnlichkeit aufwies; sollte also PUINI<sup>7</sup>, dessen Arbeit mir nicht zugänglich geworden ist, von der indischen das Gegenteil behauptet haben, so würde er ebenfalls schon widerlegt sein. Und auch der schon mehrfach zitierte Hymnus von der Seele ist im einzelnen zu unähnlich, als daß das evangelische Gleichnis mit A. MEYER<sup>8</sup> gerade von ihm abgeleitet werden könnte.

1. Handbuch II, 2, 145. 2. vgl. außer den von WETTSTEIN, *Novum testamentum* I, 736 und WENDLAND, Handbuch I<sup>2</sup>, 3, 290, 2 zitierten übrigens auch noch Luk., *mort. dial.* 1, 5, Nav. 26. 3. Der Brief des Jakobus 214, 3. 4. Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens, GGN, philol.-hist. Kl. 1916, 483f. 5. Märchen 168, 9. 6. Geschichte 128. 7. *Giornale della società asiatica italiana* 1915 (1916), 129ff. 8. Festgabe für BLÜMNER 450.

44. Dagegen haben der These GRESSMANN<sup>1</sup>, das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus 16, 19ff. gehe auf eine auch schon von MASPERO<sup>2</sup>, REITZENSTEIN<sup>3</sup> und F. ZIMMERMANN<sup>4</sup> verglichene und hier bereits oben (S. 212, 229) erwähnte ägyptische Erzählung zurück, die, da sie bereits die Vorstellung von der Vergeltung nach dem Tode enthält, hier in der Tat interessieren würde, auch GUNKEL<sup>5</sup>, GRILL<sup>6</sup> und vielleicht KLOSTERMANN zugestimmt. GRESSMANN berief sich dafür, wenn wir uns an seine spätere ausführlichere Arbeit halten, zunächst auf den Namen Amenophis, den in einer aus dem 13. Jahrhundert stammenden Handschrift einer in Verse gebrachten Bibel des Petrus von Riga (am Ende des 12. Jahrhunderts) der reiche Mann führt und nach Jos. c. Ap. I, 26ff. 232 ff. der Pharao des Auszugs trug, derselbe, der nach einer pseudonymen und nur durch das Zitat bei Petrus Venerabilis (1092 bis 1155), *tract. adv. Jud. invet. dur.* (MIGNE, PL CLXXXIX, 631) bekannten Schrift des Josua ben Levi (aus dem 3. Jahrhundert) in der Hölle dadurch gequält wird, daß er sein Haupt unter die Schwelle der Höllentür streckt und daß sein Auge die Angel für jene Tür bildet. Ähnlich werden nämlich in jüdischen Erzählungen, die ebenfalls von einem Besuch der Hölle sprechen, andere gequält; aber wenngleich mit diesen Erzählungen die des Pseudo-Josua zweifellos zusammenhängt, so fragt es sich doch bei dem späten Vorkommen jenes Namens für den reichen Mann vorläufig noch, ob sie und ebenso das evangelische Gleichnis deshalb aus Ägypten stammen. Und auch auf andere Weise dürfte GRESSMANN für die jüdischen Erzählungen wohl einen Zusammenhang mit, aber nicht Abhängigkeit von der ägyptischen bewiesen haben. Gewiß ist, wie er sagte<sup>7</sup>, der Aufriß „hier wie dort gleich: zwei Menschen sterben zu gleicher Zeit, von denen der eine, ein gottloser, mit vielen Ehren, der andere aber, ein Frommer, ohne alle Ehren begraben wird. Dem Beobachter scheint es, als sei jener nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits der Bevorzugte, dieser hingegen der Benachteiligte. Aber die naive Meinung ist falsch. In Wirklichkeit findet eine Vertauschung der Rollen statt: dem Gottlosen geht es schlecht, dem Frommen gut. Für das Jenseits gilt das Gesetz gerechter Vergeltung; Gott belohnt die Guten und bestraft die Bösen. Bei dieser Gelegenheit wird das Jenseits genauer geschildert, besonders die Strafen der Hölle, für die sich die Menschen stets lebhafter interessiert haben als für die Seligkeiten des Himmels.“ So könnten die beiden Erzählungstypen sogar voneinander unabhängig sein, und jedenfalls läßt sich das ägyptische Märchen ebensogut auf die jüdische Legende, in der die Person des Beobachters enger als in jenem mit dem Erlebnis verbunden wird, zurückführen, wie umgekehrt diese auf jenes. Oder darf man wirklich sagen, das Auge des Sünders, in dem sich nach dem ägyptischen Märchen (und der Erzählung bei Pseudo-Josua) die Höllentür dreht, sei für diese grausige Funktion geeigneter als das Ohr, von dem sonst in den jüdischen Erzählungen die Rede ist? Auch daß die älteste derselben,

1. Pr 1916, 249ff. 259ff., ABA, philol.-hist. Kl. 1918, 7. 2. *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* <sup>4</sup> o. J. 15. 3. Wundererzählungen 15, 1. 4. ThGl 1912, 634ff. 5. Märchen 168, 9. 6. Untersuchungen II, 186, 554. 7. ABA, philol.-hist. Kl. 1918, 7, 44.

wie wir sie im palästinensischen *Chagiga* II S. 77 d finden, in Askalon spielt<sup>1</sup>, kann ja nicht beweisen, daß sie aus Ägypten stammt, sondern bestenfalls nur, daß sie mit der ägyptischen zusammenhängt — aber gilt das nun auch von dem uns hier in erster Linie interessierenden evangelischen Gleichnis? GRESSMANN folgte das aus Brüchen, die es aufweise und die sich durch Heranziehung der anderen Rezensionen erklären ließen — wenn nicht gar diese durch das Gleichnis Jesu Licht empfangen —, und schien als einen solchen zunächst den Umstand zu betrachten, daß zwar der Reichtum des vornehmen Mannes an seiner Kleidung<sup>2</sup> und seinem täglichen Schlemmen veranschaulicht würde, bei dem Armen dagegen von jener keine Rede sei. Aber mußte der Gleichniserzähler so schematisch verfahren, daß er auch den Armen nach dieser Hinsicht beschrieb, und geschieht das in dem ägyptischen Märchen, wenn es da doch nur heißt: Setme sah einen armen Mann aus Memphis zum Gräberfeld hinausgetragen, eingeschlagen in eine Matte? Erwartet man ferner wirklich, daß gegenüber dem Armen mit seinem Aussatz die Gesundheit des Reichen ausdrücklich hervorgehoben würde, wenn sie doch, wie GRESSMANN selbst<sup>3</sup> hinzufügte, „auch als selbstverständliche Voraussetzung aufgefaßt werden kann“? Ist der Aussatz aber „überflüssig und sogar unpassend, weil die Aussätzigen als unrein gemieden und aus den bewohnten Quartieren ausgestoßen werden“<sup>4</sup>, so beweist das doch in keiner Weise, daß das Gleichnis entlehnt sein muß. Ja, ich weiß auch nicht, ob das Liegen in Abrahams Schoß einen geschlossenen Raum, das Tauchen des Fingers ins Wasser und die Kluft dagegen eine offene Landschaft voraussetzen, das Gleichnis also denselben Bruch innerhalb der Jenseitsvorstellungen aufweist wie das ägyptische Märchen, in dem auch eine freie Landschaft und daneben Hallen der Unterwelt angenommen werden; jedenfalls deutet auf diese nichts in dem Gleichnis hin. Noch weniger braucht man anzunehmen, daß der Arme auch im Gleichnis nach seinem Tode eigentlich in Purpur (von dem im Märchen, wie gesagt, gar nicht die Rede ist) und Byssus gekleidet wurde oder daß er auch im Märchen früher vor des Reichen Tür lag und umgekehrt dieser hartherzig gegen den Armen war. Vielmehr ist die Ähnlichkeit zwischen dem Gleichnis und Märchen zunächst nur gering, wie denn auch GRESSMANN selbst<sup>5</sup> sagte: „daß ein Reicher in die Hölle, ein Armer ins Himmelreich eingeht, konnte man natürlich überall glauben, wo sich die Frommen wesentlich aus den Kreisen der Armen rekrutierten; und warum

1. Darauf machte GRESSMANN, AR 1921, 331f. noch besonders aufmerksam. 2. Zu V. 19 bemerkte derselbe, ABA, philol.-hist. Kl. 1918, 7, 47, 1: „die Zusammenstellung von Purpur und Byssus findet sich auch sonst: *Prov.* 31, 22 (29, 40 LXX), *Esth.* 8, 15, *Apl. Joh.* 18, 12. 16, ist aber sehr merkwürdig, weil sie die spezifisch semitische Kleidung (purpurn gefärbte Wolle) mit der spezifisch ägyptischen (weiße Leinwand [nicht Baumwolle]) verbindet, Pr 1916, 216: „der Reichtum wird veranschaulicht zunächst an der königlichen Kleidung Purpur und Byssus, genau so wie im Ägyptischen“ (wo aber nur vom Byssusgewande die Rede ist); „es ist wohl auch kein Zufall, daß hier gerade Byssus, d. h. die feinste ägyptische Baumwolle genannt wird“ (vgl. auch WEISS, *Schriften* 3 I, 474), „zumal dieses Wort sonst nirgends in den Evangelien vorkommt“. Aber, wie GRESSMANN selbst anführte, in der Apokalypse, und zwar, wie schon im alten Testament, zugleich mit Purpur. 3. ABA, philos.-hist. Kl. 8, 1917, 47. 4. ebd. 48. 5. ebd. 47.



sollten nicht auch andere Einzelheiten zufällig übereinstimmen, ohne entlehnt zu sein?“ Wenn er aber das Gleichnis so verstand, als ob, wie nach ägyptischem Glauben, Leib und Seele unmittelbar nach dem Tode ins (endgültige) Jenseits eingingen, so weist wohl die Bitte des reichen Mannes, Lazarus von den Toten aufstehen zu lassen, vielmehr auf einen Zwischenzustand hin, und wenn er Jesus mit dieser Bitte „ohne Zweifel“<sup>1</sup> die Märchenfassung mit bewußter Polemik umgestalten ließ, so hatte er die Bitte vorher vielmehr damit erklärt, daß Jesus über seine eigene Glaubwürdigkeit reflektiere und die Skepsis, die jemand gegen seine Schilderung hegen könnte, dem Reichen in den Mund lege. Wenn endlich, wie in dem Märchen erst zum Schluß nicht das Soziale, sondern das Ethische als im Jenseits ausschlaggebend bezeichnet wird, so Jesus den reichen Mann und den armen Lazarus zunächst nicht näher von der sittlichen Seite her charakterisiert, so erklärte das GRESSMANN selbst<sup>2</sup> damit, daß ihm „die Lehre, die das ägyptische Märchen einprägen will, daß die Taten des Menschen nach seinem Tode belohnt oder bestraft werden, bereits selbstverständliche Voraussetzung“ ist; aber aus diesem Grunde brauchte der Gleichniserzähler jene Lehre auch dann nicht zum Ausdruck zu bringen, wenn er den Stoff selbst erfand. So dürfte das Gegenteil, wie auch GANSCHINETZ<sup>3</sup> und BULTMANN<sup>4</sup> fanden, nicht erwiesen sein, und fragt es sich nur noch, ob, wenn auch nicht auf dem Umwege über Ägypten, die Vorstellung von der Kluft, die nach Lk. 16, 26 Paradies und Hölle voneinander scheidet, platonisch und schließlich, wie GRESSMANN nach DIETERICH<sup>5</sup> und GRUPPE<sup>6</sup> wollte, orphischen oder aber, wie zuletzt GANSCHINETZ<sup>7</sup> meinte, persischen Ursprungs ist. Aber auch das ist unsicher; denn die Schlünde spielen dort eine andere Rolle, und eine solche Kluft konnte auch ohne ein derartiges Vorbild angenommen werden.

45. Zu der Schilderung des gottlosen Richters 18, 3f., den eine Witwe bedrängte, der aber lange Zeit nicht wollte, zitierte KLOSTERMANN die Stelle bei Plut., *apophth. reg. et imp.*, *Phil.* 31. 179c: *πρεσβυτίδος πενιχράς ἀξιούσης ἀπ' αὐτοῦ* (sc. Φιλίππου) *κριθῆναι καὶ πολλάκις ἐνοχλοῦσης, ἔφη „μὴ χολάζειν“ ἡ δὲ πρεσβυτίς ἐκκραγοῦσα „καὶ μὴ βασιλευε“ εἶπεν*, wollte aber damit natürlich keine Quelle für jene aufzeigen.

46. Das Wort V. 8: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔλθων ἄρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς*; ist wohl diejenige Stelle in den Evangelien, an der *πίστις*, wie sonst oft, im weiteren Sinne gebraucht wird; so mag hier daran erinnert werden, daß der Begriff, wie REITZENSTEIN<sup>8</sup> zeigte, auch im Hellenismus eine große Rolle spielt. „Für das hellenistische Ägypten“, sagte er genauer, „verweise ich auf die Worte der Isislitanei (*Pap. Oxyrh.* XI, 1380 Z. 152): *ὁρῶσί σε οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι*, auf Apulejus, *met.* XI, 28: *plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam*, und vor allem auf *Corp. Herm.* IX, 10, wo zu lesen ist: *ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι ἀληθῇ δόξειεν (ἄν), ἀγνοοῦντι δὲ ἅπιστα. τὸ γάρ*

1. ebd. 56. 2. ebd. 58. 3. REA<sup>2</sup> X, 2394f. 4. Geschichte 182. 5. Nekyia<sup>2</sup> 114ff. 125ff. 6. Mythologie 1030. 7. vgl. auch meine Nachrichten 34ff. 8. Mysterienreligionen<sup>2</sup> 10. 94ff., vgl. *Historia monachorum et Historia Lausiaca* 1916, 98ff. 167, 3, GGN 1917, 130ff.

νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι.“ BOUSSET<sup>1</sup> zeigte auch noch eine Wurzel dieser Anschauung in der stoischen Philosophie auf; außerdem aber ist natürlich nicht zu vergessen, daß der Glaube auch schon im späteren Judentum manchmal verlangt wird<sup>2</sup>.

47. Auch wenn STEINLEITNER<sup>3</sup> das schon oben (S. 72) erwähnte Wort Mk. 10, 45, Mt. 20, 28: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (vgl. auch I. Tim. 2, 6) zu der Inschrift aus Kula in Lydien (COUTOLÉON, *Rev. des ét. gr.* 1901, 302 Nr. 2): Ἀρτέμιδος . . . λύτρον κατ' ἐπιταγὴν Μηνὶ Τυράννῳ κτλ. stellte, so handelte es sich nur um einen Ausdruck, der umgekehrt bei den Synoptikern aus dieser Inschrift erläutert werden kann; immerhin zeigt sie, daß im 2. und 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, aus denen diese Inschriften stammen, in der betreffenden Gegend Kleinasiens die Vorstellung bestand, daß man seine Schuld gegenüber der Gottheit durch ein Lösegeld, hier in dem Bekenntnis der Schuld und Aufstellung einer öffentlichen Sühnesäule bestehend, begleichen könne.

48. Mit Mt. 22, 14: πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί — verglich E. MEYER<sup>4</sup> den orphischen Spruch bei Plato, Phaed. 13. 69c: πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι und da, wie KLOSTERMANN zeigte, das Wort bei Matthäus weder zu dem unmittelbar vorhergehenden, noch dem eigentlichen Gleichnis paßt, wird es in der Tat aus anderem Zusammenhang entlehnt sein. Aber auch dann liegt es wohl näher, an eine ähnliche Stelle im Judentum zu denken, wie wir sie IV, Esra 8, 3: viele sind geschaffen, wenige aber gerettet — lesen.

49. Die indische, d. h. jainistische Parallele zu dem Gleichnis von den anvertrauten Minen oder Talenten Lk. 19, 12ff., Mt. 25, 14ff. braucht hier nur erwähnt zu werden, weil sie KLOSTERMANN (aber vielleicht nur als eigentliche Parallele) anführte; wie über sie (und eine jüngere Version von ihr) zu urteilen ist, hat bereits GARBE gezeigt.

50. Zu der Antwort Jesu auf den Protest der Hohenpriester und Schriftgelehrten gegen das Hosiannageschrei der Kinder bei seinem Einzug in Jerusalem 21, 16 zitierten WETTSTEIN und KLOSTERMANN Plutarch, *de Is.* 14. 356e: τὰ παιδάκια μαντικὴν δύναμιν οἶσθαι τοὺς Αἰγυπτίους καὶ μάλιστα ταῖς τούτων ὀπτεύεσθαι κληδόνι παιζόντων ἐν ἱεροῖς καὶ φθεγγόμενων ὃ τι ἂν τύχῳσιν und ersterer außerdem Aelian, *de nat. an.* XI, 10: μάντις ἦν ἄρα ἀγαθὸς ὁ Ἄπικ οὐ καθίζων μὰ Δία κόρας ἢ πρεσβυτέρας γυναῖκας ἐπὶ τινων τριπόδων, οὐδὲ μὴν πόματος ἱεροῦ ἐμπιπλάς, ἀλλ' ὃ μὲν τις εὔχεται τῷ θεῷ τῷδε, παῖδες δὲ ἀθύροντες ἔσω καὶ πρὸς αὐλοὺς σκιρτῶντες, ἐπίπνοοι γινόμενοι σὺν τῷ ῥυθμῷ αὐτὰ ἕκαστα προλέγουσιν. Aber nach Matthäus hätte sich Jesus doch vielmehr auf Ps. 8, 3 berufen.

51. Wenn WEISS<sup>5</sup> zu Mk. 11, 27: ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ (vgl. Joh. 10, 23) bemerkte: „nach Markus ‚wandelte‘ Jesus in den Hallen des Tempelvorhofs mit seinen Schülern umher wie ein griechischer Philosoph“,

1. Kyrios Christos <sup>2</sup> 146ff. 2. vgl. BOUSSET, *Religion* <sup>2</sup> 223ff. 345. 3. Beicht 37. 4. Ursprung II, 434, 3. III, 320, 1. 5. Schriften <sup>3</sup> I, 180.

so genügt für diese Erklärung der erwähnte Ausdruck, für den allerdings Lukas διδάσκωντος einsetzt, wohl kaum.

52. Daß die Engel nach 12, 25 und Par. nicht freien und nicht gefreit werden, belegte REITZENSTEIN<sup>1</sup> auch mit der entsprechenden hellenistischen Anschauung über die Götter. „Bei Besprechung der stoischen Etymologie erwähnt“ nämlich „Quintilian I, 6, 36: *ingenioseque visus est Gavius, caelibes dicere veluti, caelites, quod onere gravissimo vacent, idque Graeco argumento iuvit: ἡθέρους enim eadem de causa dici affirmat. nec ei cedit Modestus inventionem; nam quia Caelo Saturnus genitalia absciderit, hoc nomine appellatos, qui uxore careant, ait.*“ Aber sehr verbreitet wird diese Anschauung nicht gewesen sein, und jedenfalls bedarf es ihrer nicht, um das Herrenwort zu erklären.

53. Auf V. 30 und Par.: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου führte wohl H. WINDISCH<sup>2</sup> die Worte Poim. I, 30: διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ, da nur dort (oder genauer bei Markus und Lukas) von der ἰσχύς die Rede ist, in erster Linie zurück. Aber ebenso könnte man umgekehrt diese Stelle im Poimandres oder ihr Vorbild dem größten Gebot in den Evangelien zugrunde liegen lassen — wenn nicht die Erwähnung der Kraft oder Kräfte auch sonst vorkäme; KLOSTERMANN erinnerte dafür (nach WETTSTEIN) an die Stelle bei Plautus, *capt.* II, 3, 27:

*id petam id persequarque corde et animo atque auribus.*

54. Zu dem Wort über die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt. 23, 3: λέγουσιν καὶ οὐ ποιοῦσιν erinnerte HEINRICI<sup>3</sup> an ähnliche Stellen bei Epiktet, besonders *diss.* III, 24, 110: οὐ λόγῳ, ἀλλ' ἔργῳ τὰ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐκτελεῖς, KLOSTERMANN an das Wort des Diogenes bei Diog. Laert., *de vit. philos.* VI, 28: τοὺς ῥήτορας τὰ δίκαια μὲν ἐπουδακέναι λέγειν, πράττειν δὲ οὐδαμῶς; aber wenn dasselbe auch dem Worte Jesu genauer entspricht, so ist dieses doch gewiß nicht nur aus einem solchen Vorbild entstanden. Und wenn die Bezeichnung als καθηγητής, die sich nach V. 10 seine Jünger nicht beilegen lassen sollen, weil sie ihm allein gebührt, aus dem philosophischen Sprachgebrauch stammt<sup>4</sup>, so handelt es sich eben nur um den Ausdruck.

55. Die Geschichte vom Scherflein der Witwe Mk. 12, 41ff., Lk. 21, 1ff. wollte HAAS nach dem Vorgang von CARUS<sup>5</sup> und VAN DEN BERGH VAN EYSINGA<sup>6</sup> und unter dem Beifall von G. KITTEL<sup>7</sup> und W. BAUER<sup>8</sup> auf eine buddhistische Erzählung zurückführen, die auch zahlreiche andere verglichen<sup>9</sup>. Wenngleich nämlich in ihr nicht von einer Witwe die Rede sei, so stimme sie doch in folgenden neun Beziehungen mit der evangelischen überein:

1. *Historia* 93f. 2. ThT 1918, 194. 3. Beiträge III, 28. 4. vgl. WETTSTEIN, *Novum testamentum* I, 482, KLOSTERMANN, *Handbuch* II, 1, 312. 5. *The Widows Two Mites*, OC 1903, 352. 6. *Einflüsse* <sup>2</sup> 50ff., NThT 1924, 165ff. 7. Bei HAAS, Scherflein 171f. 8. ThLZ 1923, 33f. 9. vgl. außer den bei HAAS aufgeführten auch KLOSTERMANN, *Handbuch* II, 1, 110.



1. die Armut gibt;
2. die Armut gibt für die Kirche;
3. sie tut das zugleich mit Reichen, indem sie deren Beispiel folgt;
4. diese schenkende Armut ist repräsentiert durch ein Weib;
5. dieses arme Weib gibt alles, was es hat;
6. dieses Alles besteht in zwei geringstwertigen Kupfermünzen;
7. ein Beobachter der armen Opferspende stellt diese rühmend höher als die reichen Gaben der anderen;
8. das geschieht dort gegenüber den Jüngern, hier gegenüber den Mönchen;
9. von dem armen Weib wird gerühmt, daß es alles, was es hatte, dahingegen habe.

Könne das nicht zufällig sein, so lasse sich freilich aus inneren Gründen nicht entscheiden, welche Erzählung als Original und welche als Nachbildung aufzufassen sei, wohl aber spreche für die Priorität der buddhistischen, daß diese, wenn sie auch bis vor kurzem nur aus dem chinesischen Ta chuang-yen ching lun bekannt war, doch wohl schon in dem Sanskritoriginal Aśvaghoṣas, der Kalpanāmaṇḍinikā gestanden habe und selbst von jenem, der wohl um 100 n. Chr. lebte, nicht erfunden worden sein werde<sup>1</sup>. Endlich suchte HAAS den buddhistischen Ursprung der evangelischen Erzählung noch dadurch wahrscheinlich zu machen, daß er vermutete, sie sei erst nachträglich in das Markusevangelium (nämlich aus dem des Lukas) gekommen und fehle deshalb in dem des Matthäus. Aber diesen letzteren Umstand hat wohl schon H. J. HOLTZMANN<sup>2</sup> einfacher damit erklärt, daß dieses kleine Bild zwischen den großen Redebildungen des Matthäus keinen Raum gefunden habe, und auch sonst muß ich gegen HAAS' These einige Bedenken erheben, die er mir zum größten Teil selbst an die Hand gab. So machte er zunächst darauf aufmerksam, daß in der neugefundenen Palmblatthandschrift der Kalpanāmaṇḍinikā nur der Anfang der uns interessierenden Geschichte erhalten ist und daß er zeigt: die chinesische Übersetzung, die also nach wie vor allein in Betracht kommt, ist teilweise recht frei — gibt sie dann aber wirklich in diesem Falle das Original und schon die Vorlage des Aśvaghoṣa richtig wieder? Ferner sagte er selbst<sup>3</sup>: „die zwei Kupfermünzen der indischen Version sind wirklich etwas sonderbar. Aber — und vielleicht ist gerade das für die buddhistische Entlehnung lehrreich — einen gewissen Zwang empfindend, den Besitz der zwei Kupfermünzen bei der Armen, die noch eben Nahrung sich hatte erbetteln müssen, zu motivieren, kommt die Erklärung ein, daß sie dieselben kurz vorher auf einem Kehrlichthaufen gefunden habe. Man ist erinnert an die Verse:

Ein Hauptmann, den ein andrer erstach,  
 Ließ mir ein paar glückliche Würfel nach.  
 Die will ich heut einmal probieren,  
 Ob sie die alte Kraft noch führen,

1. gegen GÜNTER, Buddha 4. 2. Handkommentar <sup>3</sup> I, 1901, 93. 3. Scherflein 47f., vgl. außer den ebd. 39 angeführten auch noch A. GOETZ, K 1912, IV, 10, 19.

Verse, die Goethe dem Wallensteins Lager-Konzept des Freundes einzufügen für geraten hielt, eine Einfügung, die Schiller seinerseits mit Dank akzeptiert hat, allsotof einsehend, daß ohne eine Vorausschickung dieser Art allerdings bei der späteren Szene, wo der Bauer im Zelt der Marketenderin sich über dem Falschspielen ertappen läßt, die Frage aufsteigen könnte: wie kommt der Bauer da im Lager in den Besitz von (falschen) Würfeln? Ich meine jedenfalls, diese Findgeschichte, die geradezu erhalten muß, dem Mädchen ihre Opfergabe erst herbeizuschaffen, könnte als ein verdächtiges Anzeichen dafür genommen werden, daß man buddhistischerseits hier mit einem Fremden fertig zu werden hatte.“ Indes wie es auch mit diesem und anderen Bedenken stehen mag, vor allem fragt es sich doch, ob die beiden Geschichten wirklich genealogisch miteinander verwandt sein müssen. HAAS' germanistische Kollegen NEUMANN und MOGK<sup>1</sup> zeigten, daß die zwei Geldstücke in ihnen aus dem volkstümlichen Stil stammen könnten, ja KLOSTERMANN fragte auf Grund von *Baba bathra* f. 10, 2, ob vielleicht schon damals zwei λεπτά das Niedrigste gewesen seien, was man in den Opferstock in Jerusalem einlegen durfte. Und auch im übrigen schrieb H. WINDISCH<sup>2</sup> an HAAS: „erklärt sich diese Ähnlichkeit nicht aus der Gleichheit der Verhältnisse: Kultuswesen in Indien — Tempel in Jerusalem; Schätzung der Gesinnung, des Einfachen, des Armen gegenüber der äußerlichen Erscheinung, der Großen, Mächtigen usw. beiderorts; Jüngerverhältnis bei Jesus — Oberpriester und Priester in Indien?“ Ich selbst möchte<sup>3</sup> noch auf die Kritik hinweisen, die seinerzeit R. M. MEYER<sup>4</sup> an der Identifizierung der Erdangelsage der Maori und der in der Edda besungenen Angelung der Midgardschlange durch Thor bei FROBENIUS<sup>5</sup> übte und die auch GRÄBNER<sup>6</sup> zunächst für gelungen erklärte. Die Übereinstimmungen, so sagte MEYER, „beruhten einfach darauf, daß beide Legenden psychologisch belebt sind. Es sind lediglich technische Hilfsmittel hier und dort angewandt; . . . alles . . . ergibt sich aus der Grundfabel fast unvermeidlich.“ Und selbst wenn es in diesem Falle anders stehen sollte: die beiden hier in Rede stehenden Erzählungen erklären sich in der Tat auf diese Weise. Auch der Grundgedanke der Geschichte vom Scherflein der Witwe braucht nicht aus den Erzählungen entlehnt zu sein, auf die schon WETTSTEIN und HAAS<sup>7</sup> selbst hinwiesen; denn ähnliche Äußerungen führte, wenn es solcher bedürfen sollte, wieder bereits WETTSTEIN auch aus dem Judentum an.

56. Den Mt. 24, 3 zuerst begegnenden technischen Gebrauch von παρουσία für die Wiederkunft Jesu führte DIBELIUS<sup>8</sup> teils auf den höfisch-offiziellen Gebrauch des Ausdrucks vom Besuch eines Kaisers, Königs oder anderer hochstehenden Persönlichkeiten in der Provinz, teils auf den sakralen von der

1. bei HAAS, Scherflein 117ff. 155f. 2. ebd. 171. 3. vgl. im übrigen schon meinen Aufsatz OZ 1922, 199f. und die Besprechung von HAAS' Buch ebd. 1923, 88ff., auch FIEBIG, Das Scherflein der Witwe und seine indische Parallele, ChW 1923, 223ff. 4. NJKIA 1906, 355. 5. Das Zeitalter des Sonnengottes 1904, 213ff. 6. Die Methode der Ethnologie 1911, 118, Thor und Maui, Anthropos 1919/20, 1100; doch vgl. 1119. 7. vgl. auch GRUPPE, Mythologie 1047 und Anm. 4, STENGEL, Die griechischen Sakral-(Kultus-)Altertümer 1890. <sup>3</sup> 1920, 96. 8. Handbuch III, 2, 12.

Selbstoffenbarung eines Gottes zurück, als die wohl auch ein solcher Besuch angesehen worden sei. Daß im letzteren Sinne im Hellenismus ἐπιφάνεια gebraucht wurde, sahen wir ja schon (S. 88 f.), doch braucht man in dem ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας II. Thess. 2, 8 keine Kombination der beiden Termini zu finden<sup>1</sup>, sondern kann darin mit von DOBSCHÜTZ<sup>2</sup> einen bestimmten, ersten Moment der Parusie sehen.

57. Wenn es Mk. 13, 9 (vgl. Mt. 10, 18) zwar heißt: ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἑμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, und das in der Tat wohl bedeutet: „um dereinst Zeugnis gegen sie abzulegen, daß Jesu Name ihnen wirklich verkündet ist“<sup>3</sup>, aber Lk. 21, 13 statt dessen gesagt wird: ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον, so wollte das REITZENSTEIN<sup>4</sup> im Anschluß an GEFFCKEN<sup>5</sup> aus der Popularphilosophie erklären, indem er dafür besonders auf die Ausführung bei Epiktet, *diss.* I, 29, 46ff. verwies: πῶς ἀναβαίνεις νῦν; ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος· ἔρχου δὲ καὶ μαρτύρησόν μοι· δὲ γὰρ ἄξιός ἐστι προαχθῆναι μάρτυς ὑπ’ ἑμοῦ. μή τι τῶν ἐκτὸς τῆς προαιρέσεως ἀγαθὸν ἔστιν ἢ κακόν; μή τινα βλάπτω; μή τι ἐπ’ ἄλλῃ τὴν ὠφέλειαν ἐποίησα τὴν ἐκάστου ἢ ἐπ’ αὐτῷ; τίνα μαρτυρίαν δίδωσι τῷ θεῷ; ἐν δεινοῖς εἰμι, κύριε, καὶ δυστυχῶ, οὐδεὶς μου ἐπιστρέφεται, οὐδεὶς μοι δίδωσιν οὐδέν, πάντες ψέγουσιν, κακολογοῦσιν. ταῦτα μέλλεις μαρτυρεῖν καὶ καταισχύνειν τὴν κλήσιν ἣν κέκληκεν, ὅτι σε ἐτίμησεν ταύτην τὴν τιμὴν καὶ ἄξιον ἡγήσατο προσαγαγεῖν εἰς μαρτυρίαν τηλικαύτην; (vgl. auch III, 24, 111ff.). Aber DORNSEIFF zeigte, daß der Ausdruck auch ohnedies entstanden sein könnte.

Endlich 58. mit der Schilderung des Gerichts Mt. 25, 31ff. verglichen MOFFATT<sup>6</sup> und MILLS<sup>7</sup> die Stelle im sogenannten 22. Yašt (LEHMANN-HAAS, Textbuch<sup>2</sup> 162), nach der dem Frommen nach seinem Tode ein schönes Mädchen entgegenkommt und sich auf dessen erstaunte Frage, wer es sei, als sein gutes Bekenntnis zu erkennen gibt: wenn du jemand auf Erden sahest, der Spott oder Götzendienst verübte oder sich seiner Liebespflicht entzog oder sein Korn in der Scheune verschloß, da setztest du dich bei ihm nieder und sangest die Gāthās, opfernd mit Spenden an die guten Wasser und das Feuer des Ahurō Mazdā, und von Gerechten stelltest du zufrieden, ob er von nahe kommt oder von ferne. Aber diese Stelle ist doch zu wenig ähnlich, als daß sie der Schilderung des Gerichts bei Matthäus zugrunde liegen könnte, und dasselbe gilt von der Parallele aus dem Totenbuch Kap. 125 (RÖDER, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens 278), die BRÜCKNER<sup>8</sup> und KLOSTERMANN heranzogen: ich habe Brot dem Hungernden gegeben, Wasser dem Durstenden, Kleider dem Nackten und eine Fährte dem Schifflosen. Auch wenn der letztere zugleich an die von EDMUNDS und ebenso DE LA VALLÉE POUSSIN<sup>9</sup> herangezogene Stelle Mahavagga VIII, 26: wer immer, o Mönche, mich pflegen will, lasset den die Kranken pflegen — erinnerte, so wollte er

1. Gegen ebd. 31. 187, STEINLEITNER, Beicht 20. 2. Thessalonicherbriefe 296.  
3. REITZENSTEIN, *Historia* 85, 2, vgl. WEISS, *Schriften* 4 I, 192, E. MEYER, *Ursprung* I, 128, DORNSEIFF, *Der Märtyrer: Name und Bewertung*, AR 1924, 136.  
4. *Historia* 85ff. 5. Die christlichen Martyrien, H 1910, 496. 6. HJ 1903/04, 357f.  
7. Mo 1907, 593ff. 8. Gottheiland 28. 9. *Bouddhisme* 6f.



damit wohl selbst keine Quelle für die biblische Schilderung anführen<sup>1</sup>. Eher könnte man also für die ganze Vorstellung, daß die einen zur Rechten, die anderen zur Linken gestellt werden würden, auf die, wie KLOSTERMANN endlich auch noch erinnerte, schon von WETTSTEIN<sup>2</sup> angeführte und wohl auf persische Vorstellungen zurückgehende Stelle bei Plato, *rep.* X, 13. 614c verweisen: (Ἦρ ἔφη) δικατὰς . . . τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ . . . τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἄριστεράν τε καὶ κάτω; daneben auch weniger auf die wohl allerdings von der Philosophie beeinflusste und deshalb an sich hier zu berücksichtigende Stelle bei Vergil, *Aen.* VI, 540ff.:

*hic locus est, partis ubi se via findit in ambas:  
dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,  
hac iter Elysium nobis, at laeva malorum  
exercet poenas et ad impia Tartara mittit,*

als vielmehr die hier am nächsten liegende bei Plutarch, *reg. et imp. apophth.*, *Epam.* 8. 192 F: ἐκέλευε τοὺς μὲν ἐπὶ δεξιᾷ τοῦ βήματος θεῖναι, τοὺς δ' ἐπ' ἄριστερᾳ. Aber näher liegen, zunächst wenigstens, die rabbinischen Parallelen, die wieder schon WETTSTEIN beibrachte und aus denen sich zugleich ergibt, daß auch die Verwendung von rechts und links als der Glücks- und Unglücksseite nicht aus griechischen Vorbildern erklärt zu werden braucht.

### 3. Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte.

1. Das Mk. 14, 58 (vgl. Mt. 26, 60) Jesus zugeschriebene Wort: καταλύω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω wollte REITZENSTEIN<sup>3</sup> aus dem Mandäismus erklären, weil im Johannesbuch Kap. 76 (LIDZBARSKI S. 242) Enōš sagt: ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast. Zwar das manichäische Fragment T II D 18: ich vermag diesen Palast zu zerstören, welcher mit Händen gemacht ist, und in drei Tagen werde ich machen, was nicht mit Händen gemacht ist, wollte auch er bis auf das Wort Palast vielmehr aus Markus herleiten, aber bei der Stelle im Johannesbuch hielt er das mit LIDZBARSKI deshalb für unwahrscheinlich, weil in dem Wort bei Markus und Matthäus die Zeitbestimmung διὰ τριῶν ἡμερῶν „fest bezeugt und ursprünglich“ sei. Außerdem bemerkte er<sup>4</sup>: „unter Palast versteht der Mandäer die Wohnung, und zwar meist den Leib und die Welt, die ihm gleichgesetzt wird. Den Weltuntergang und zugleich den Untergang Jerusalems als seines Wohnsitzes kündigt Enōš an . . . Ohne alle Beziehung auf die christliche Botschaft sind also die mandäischen Worte in sich verständlich.“ Endlich glaubte er, daß so erst die Fortsetzung bei Markus und Matthäus verständlich würde, wenn man nämlich erkläre<sup>5</sup>: „die allerdings nicht einwandfreie

1. vgl. auch WINTERNITZ, Geschichte II, 22, 2: „wie sehr diese Stelle uns an Mt. 25, 40 erinnert, so ist doch die Situation eine ganz andere und die Ähnlichkeit gewiß nur eine zufällige.“ 2. STRZYGOWSKI, Ursprung der christlichen Kirchenkunst 1920, 151 dachte wohl an unmittelbar mazdaistischen Ursprung. 3. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 65ff., vgl. Erlösungsmysteriura 128, 1. 4. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 67. 5. ebd. 68.

Zeugenaussage hat Jesus sich als den von Johannes verheißenen *barnäscha* bezeichnen lassen. Sie zu ergänzen fragt der Richter notwendig den Angeklagten selbst: bist du der Christus? Und Jesus antwortet: ὁψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Das muß — auch ohne ein vorhergehendes ἐγὼ εἰμι<sup>1</sup> — von dem Hörer, der die Enōš-Botschaft kennt, als Geständnis der Zugehörigkeit zu der verfehmten Sekte, ja noch mehr als Anerkennung der Äußerung: ἐγὼ καταλύω gefaßt werden. Es ist jetzt gleichgültig, wie sie bezeugt ist; die Prüfung der Zeugen kann abbrechen (τί ἐτι χρεῖαν ἔχομεν μαρτύρων): der Angeklagte hat sich selbst verraten. Die βλασφημία liegt nicht in dem Messiasanspruch an sich, sondern in dem Bekenntnis, gerade dieser Messias zu sein, der den Tempel und die heilige Stadt als widergöttlich zerstören wird.“ Aber das konnte doch auch der Sinn sein, wenn das Wort von der Auflösung des Tempels nicht jenen Ursprung hatte; derselbe läßt sich also mindestens auf diese Weise nicht sicherstellen. Und ebenso wenig ist die umgekehrte Anschauung, daß der mandäische Text aus dem neuen Testament stammt, damit zu widerlegen, daß in ihm Palast eine andere Bedeutung hat und ein Äquivalent für das διὰ τριῶν ἡμερῶν, wie ja auch *act.* 6, 14, fehlt. Ob das Wort, wie GRESSMANN<sup>2</sup> für möglich hielt, ursprünglich von dem Messias Menahem ben Hiskia gesprochen worden war, um dessentwillen oder nach dem nach *jer. Ber.* II, 4 *fol.* 5a der Tempel zerstört und wieder aufgebaut werden sollte — das brauchen wir hier nicht zu untersuchen.

2. Durch die „höhnisch angeberische Zurechtweisung des Πέτρος in der αὐλή (Mk. 14, 66 und Par.) des Hohenpriesters durch die Magd desselben“ fühlte sich GRILL<sup>3</sup> „an das ähnliche Intermezzo im Trauerfall der Demeter“ erinnert: „sie wird an der πέτρα ἀγέλατος durch die derben Scherze der Magd Jambe erheitert“. Ja, er fragte weiter: „sollte . . . in der Tradition des Matthäusevangeliums bei der noch hinzukommenden ‚anderen‘ Magd die nach der orphischen Fassung der Sage an die Stelle der Jambe tretende Baubo unbewußt nachwirken?“ Ich halte das, zumal GRILL deshalb die Geschichtlichkeit der Verleugnung des Petrus leugnete, für ebenso unwahrscheinlich, wie die Zurückführung der Verspottung Jesu auf die Späße, die bei den Eleusinien und anderen Mysterien gemacht wurden, durch BUTLER<sup>4</sup> und die Herleitung auch des Hahnes aus ersteren wieder durch GRILL, der als Beweis dafür nur PRELLER-ROBERTS<sup>5</sup> Äußerung anführte: „auf Bildwerken erscheint Persephone wie Pluton mit einem Füllhorn oder mit Ähren und einem Hahn, dem Sinnbild ihres Aufgangs im Frühling, wenn die schöne Jahreszeit sie ans Licht ruft.“

---

1. „Mit dem unmißverständlichen ἐγὼ εἰμι machte“ Markus 14, 62 nach BERTRAM, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922, 58 „aus der Verhörszene eine Epiphanie der Gottheit, die beinahe johanneischen Charakter trägt und jedenfalls die heidnischen Leser seines Evangeliums an die ihnen vertraute Offenbarungsformel erinnern mußte.“ Aber von dieser kann erst bei Gelegenheit des Johannesevangeliums näher die Rede sein. 2. ZKG 1922, 40, 189. 3. Untersuchungen II, 207, 612. 323, 921. 4. NC 1905, 495. 5. Griechische Mythologie I, 1854. <sup>4</sup> 1894, 80.

3. Wenn KLOSTERMANN zu dem οὐά der an dem Kreuz Jesu Vorbeigehenden Mk. 15, 30 Epiktet, *diss.* III, 23, 24 verglich, so könnte man meinen, es handle sich dabei um ein speziell in der Diatribe übliches Wort; aber die anderen, von WETTSTEIN angeführten Parallelen zeigen, daß das nicht der Fall ist.

4. Zu der Sonnenfinsternis V. 33 und Par. hatten schon WETTSTEIN, STRAUSS, USENER<sup>1</sup>, A. JEREMIAS<sup>2</sup>, A. MEYER<sup>3</sup>, WEISS<sup>4</sup>, auf deren Meinung sich dann KLOSTERMANN<sup>5</sup> berief, auch aus griechischen und lateinischen Autoren Parallelen angeführt; und in der Tat werden die entsprechenden vom Ende von Rabbinen erzählten Wunder nur zunächst aus dem Judentum stammen. Wenn dagegen auch die Finsternis beim Tode Cäsars nach Pseudo-Servius (*Servii comm. rec.* THILO et HAGEN III, 2, 273) *ab hora sexta usque in noctem* gedauert haben soll, so läßt sich diese Übereinstimmung daraus erklären, daß eine mittags eintretende (offenbar totale) Sonnenfinsternis natürlich besonders auffällt<sup>6</sup>.

5. Das Zerreißen des Vorhangs des Tempels V. 38, Mt. 27, 51 hat, soweit ich sehe, nur an dem von WETTSTEIN und KLOSTERMANN aus Plutarch, *Demetr.* 12. 894 C angeführten Zerreißen des πέπλος πεμπόμενος διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ sein Analogon und könnte daher nicht zwar gerade aus dieser Erzählung, aber doch aus dem Hellenismus stammen, während das von Matthäus außerdem erwähnte Erdbeben zwar als Vorzeichen überhaupt, wie im alten Testament (I. Kön. 19, 11f.) so auch sonst, aber nicht gerade beim Tode von großen Männern vorkommt — denn die von KLOSTERMANN zitierte Stelle bei Vergil, *Georg.* I, 475:

*insolitis tremuerunt motibus Alpes*

bezieht sich nicht auf das Ableben Cäsars, wenngleich es von diesem vorher, V. 469ff., heißt:

*tellus quoque et aequora ponti,  
obscenaeque canes importunaeque volucres  
signa dabant.*

Wenn andererseits, wie KLOSTERMANN nach EDMUNDS erinnerte, den Eintritt Buddhas ins Nirvāna ein großes, schauerliches und entsetzliches Erdbeben begleitete, so gilt das auch von anderen Ereignissen in seinem Leben; außerdem haben wir bisher nirgends einen Einfluß des Buddhismus auf das neue Testament nachweisen können und werden ihn daher auch hier nicht annehmen. Immerhin stammt ja der Glaube an solche Vorzeichen im ältesten Christentum schließlich aus der Fremde; von der Auferweckung vieler Leiber der entschlafenen Heiligen, die Matthäus noch erwähnt, war schon oben (S. 89f.) die Rede.

6. Das Bekenntnis des Centurio Mk. 15, 39 und Par. führte KLOSTERMANN auf ein Motiv zurück, das der auch schon von WETTSTEIN verglichenen und in der Tat sehr ähnlichen Erzählung bei Plutarch, *Cleom.* 39. 823e zugrunde

---

1. Beiläufige Bemerkungen, RhM 1900, 286f. 2. Babylonisches 103f. 3. Auferstehung 5. 4. Schriften<sup>3</sup> I, 219. 5. vgl. auch WENDLAND, Handbuch I<sup>2-3</sup>, 222, 2. 6. Der Artikel von HAUTECOEUR, *Le soleil et la lune dans les crucifixions*, RA 1921, V, 14, 13ff. ist mir nicht zugänglich.



liege. Sie lautet: οἱ τὸ σῶμα τοῦ Κλεομένου ἀνεσταυρωμένου παραφυλάττοντες εἶδον εὐμεγέθη δράκοντα τῇ κεφαλῇ περιπεπλεγμένον καὶ ἀποκρύπτοντα τὸ πρόσωπον ... ἐκ δὲ τούτου δεισιδαιμονία προσέπεσε τῷ βασιλεῖ ... ὡς ἀνδρὸς ἀνηρημένου θεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν. οἱ δὲ Ἀλεξανδρεῖς καὶ προσετρέποντο φοιτῶντες ἐπὶ τὸν τόπον, ἦρωα τὸν Κλεομένη καὶ θεῶν παῖδα προσαγορεύοντες. Da die evangelische Erzählung wohl nicht sehr wahrscheinlich ist, könnte sie in der Tat natürlich nicht gerade auf dieses, aber doch ein ähnliches Vorbild zurückgehen.

7. In Joseph von Arimathäa V. 43ff. und Par., sowie dem Joh. 19, 39ff. mit ihm zusammengestellten und schon 3, 1ff. erwähnten Nikodemus wollte GRILL<sup>1</sup> zwei (wohl von einem anderen Volk entlehnte) „Gottheiten des Lichts“ erkennen, die ja auch sonst paarweise aufträten. „Um Joseph zu erkennen,“ sagte er<sup>2</sup> genauer, „muß man zunächst im Auge behalten, daß er, den sein Name Joseph als den ‚zunehmenden‘ deutet, das erzählte Pietätswerk zur Zeit des Eintritts der (österlichen) Vollmondphase verrichtet, und daß gerade in dieser Phase der Aufgang des Mondes mit Sonnenuntergang zusammentrifft. Es ist in der Tat, als klänge sogar in der Herkunftsangabe ἀπὸ Ἀριμαθαίας der Name Aremati (Ârmati) nach,“ der freilich, wie wir oben (S. 232) sahen, die Morgenröte bedeuten sollte. „Der Name des Nikodemus aber läßt nach allem, übereinstimmend mit der Zeichnung des Mannes (auch seiner Bezeichnung als Pharisäer, die hier wieder wie Mk. 14, 3, Mt. 26, 6 [vgl. oben S. 232] verstanden werden zu sollen schien), bildlich gefaßt kaum etwas anderes in ihm erblicken, als eine Personifikation des einschläfernden Dämmerlichts, wobei Ursache und Wirkung zusammengedacht ist. Er erinnert als der das ‚Volk bezwingende‘ an den ὕπνoς πανδαμάτωρ der Griechen und die Schilderung der zauberhaften Macht des Schlafgottes im Veda.“ Aber ganz abgesehen von dem zweifelhaften Recht dieses Vergleichs ist doch die Deutung beider Männer so widerspruchsvoll, daß man sie nicht irgendwie wahrscheinlich finden wird.

8. In den Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen Mt. 28, 9ff. 16ff., Lk. 24, 13ff., Mk. 16, 9ff. wollte GUNKEL<sup>3</sup> Mythisches in größeren Massen konstatieren und fuhr dann fort: „besonders uralt im Stil ist die Geschichte von den Jüngern zu Emmaus: Christus erscheint hier unbekannt als Wanderer — so wie es die Gottheit von alters liebte, in schlichter menschlicher Gestalt, etwa als Wanderer verkleidet, unter den Menschen zu wandeln — und offenbart sein geheimnisvolles göttliches Wesen an einzelnen Zügen; aber sobald er erkannt wird, ist er verschwunden. Dieser Aufriß der Geschichte ist ganz analog den ältesten Erzählungen vom Erscheinen der Gottheit; die Geschichte könnte ihrem Stil nach in der Genesis stehen!“ Aber deshalb brauchen hier keine fremden Einflüsse angenommen zu werden — außer auf den Beweis für die Leiblichkeit Jesu, zu dem KLOSTERMANN nach WETTSTEIN das Wort des Apollonius (Philostrat., *vita Apollon.* VIII, 12): λαβοῦ μου, κἂν μὲν διαφύγω σε, εἰδωλὸν εἰμι ἐκ Φερσεφάττης ἦκον ... εἰ δὲ ὑπομείναιμι

1. Untersuchungen II, 176. 2. ebd. 177. 3. Verständnis 71; vgl. auch BULTMANN, Geschichte 174.

ἀπτόμενον, πείθε καὶ Δάμιν ζῆν τέ με καὶ μὴ ἀποβεβληκέναι τὸ σῶμα und die Schilderung Quintilians (*decl. mai.* X, 1): *non . . . umbra veniebat . . . sed filius erat, qualis aliquando . . . nec aspici tantum viderique contentus verum . . . amplexus . . . dabat* zitierte, WETTSTEIN außerdem umgekehrt die Bemerkung Lukians (*ver. hist.* II, 12) über die Bewohner der Stadt der Seligen: εἰ μὴ ἄψαιτό τις, οὐκ ἂν ἐξελέγξειε μὴ εἶναι σῶμα τὸ ὀρώμενον. So wird hier in der Tat ein auch sonst gebrauchtes Motiv verwendet sein.

Endlich 9. die Himmelfahrt, die ja schon Lk. 24, 51 und dann noch einmal *act.* 1, 9ff. geschildert wird, ist schon oft (zuletzt von MARTIN<sup>1</sup>) mit den Himmelfahrten griechisch-römischer Heroen verglichen und aus ihnen erklärt worden; HOPFNER<sup>2</sup> wies neuerdings auch auf die entsprechende Erwartung der späteren Theurgen, die aber vielleicht schon früher gehegt wurde, hin. In der Tat wird mindestens die Ausmalung der Himmelfahrt in der Apostelgeschichte nach dem Vorbild jener stattgefunden haben; denn daß, wie PREUSCHEN<sup>3</sup> sagte, die Wolke unentbehrliches Requisit bei Entführungen sei, ließ sich nicht nur mit Josephus, *ant.* IV, 8, 48, sondern, wie natürlich schon WETTSTEIN gesehen hatte, mit Apollodoros, *bibl.* II, 160 belegen. Die zwei Männer in weißen Kleidern, die die Apostelgeschichte weiter erscheinen läßt, wollte A. MEYER<sup>4</sup> auf dieselbe Erzählung wie die Verklärungsgeschichte zurückführen, aber sie konnten gewiß auch ohne ein solches Vorbild angenommen werden; denn wie sich die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, die MEYER außerdem anführte, erklären, sahen wir ja schon (S. 215f.). Endlich ihre Weisung an die „Männer von Galiläa“ braucht nicht gerade aus der Erzählung von Xisuthros bei Euseb., *Chron. ed.* KARST II, 24ff. zu stammen, die WETTSTEIN verglich und ich in der Übersetzung von UNGNAD<sup>5</sup> anführe: Xisuthros sei von den Seinigen nicht mehr gesehen worden, wohl aber sei eine Stimme aus der Luft erklungen mit dem Befehl, gottesfürchtig zu sein, wie es sich gehöre; denn auch jener sei wegen seiner Gottesfurcht davongegangen und wohne nun bei den Göttern. Auch wenn die Stimme ihnen weiter gesagt habe, sie sollten nach Babylon zurückkehren, so wird das wohl niemand mit der jetzigen Fortsetzung des Berichts in der Apostelgeschichte: da kehrten sie nach Jerusalem zurück — zusammenbringen.

## B. Das Johannesevangelium.

Die religionsgeschichtliche Erklärung des Johannesevangeliums hat

1. von der Herkunft des Logosbegriffs zu handeln, der ja auch I. Joh. 1, 1 und *ap.* 19, 13 vorkommt (vgl. außerdem Ign., *ad Magn.* 8, 2, *ad Rom.* 2, 1, *ad Smyrn. prooem., praedic. Petri* bei Clemens Alex., *strom.* I, 29, 182. II, 15, 68, *eclog.* 58), aber trotz der zuletzt von WEINEL<sup>6</sup> nachgewiesenen „innerchristlichen Steigerung der Gedanken vom gepredigten Wort Gottes und Christi“ weder im Christentum entstanden, noch aus dem alten Testament entlehnt

1. Exp VIII, 16, 321ff.; vgl. auch REITZENSTEIN, Wundererzählungen 49ff. 2. Offenbarungszauber I, 91, Geheimlehren 244. 3. Handbuch IV, 1, 6. 4. Festgabe, BLÜMNER dargebracht 451. 5. bei GRESSMANN, Texte I, 59. 6. Theologie<sup>3</sup> 570f.

sein kann. So wurde er, um von der früher versuchten Herleitung aus Indien<sup>1</sup> nicht mehr zu reden, noch von SEECK<sup>2</sup> auf Philo und durch seine Vermittlung auch von WENDLAND<sup>3</sup> auf die Stoa zurückgeführt. Ja, nach dem Vorgang von NORDEN<sup>4</sup> und O. PFLEIDERER<sup>5</sup> meinte noch HEITMÜLLER<sup>6</sup>: „gebildete unter den griechischen Lesern mußten sich erinnern an den Anfang eines vielgerühmten Buches, das auf dem Boden Kleinasien entstanden war, des Buches Heraklits des Dunkeln; das begann auch mit dem Hinweis, daß der Logos ewig war, daß alles nach seinen Gesetzen geschehe — und die Menschen doch kein Verständnis für ihn hätten (vgl. Joh. 1, 5).“ In der Tat hat schon der Neuplatoniker Amelios (bei Euseb., *pr. ev.* XI, 19, 1) den johanneischen Logos mit dem heraklitischen zusammengestellt, aber daß im Evangelium eine direkte und bewußte Reminiszenz an Heraklit vorläge, bezeichneten GRUPPE<sup>7</sup> und W. BAUER<sup>8</sup> doch wohl mit Recht als unwahrscheinlich. Wenn andererseits BOUSSET<sup>9</sup>, zum Teil im Anschluß an BRÉHIER<sup>10</sup>, den philonischen Logos außer auf das Offenbarungswort auf den griechischen Hermes und ägyptischen Thot zurückführte, so ließ LEISEGANG<sup>11</sup> die Logospekulation umgekehrt erst aus der Mystik in den Mythos einfließen. Und auch der spätere NORDEN<sup>12</sup> dachte jene Übereinstimmung zwischen Heraklit und dem Johannesevangelium durch die Hermetik vermittelt, auf die nun auch noch anderes in dem Prolog des Johannesevangeliums hinweist.

So zunächst V. 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν, womit NORDEN Pseudo-Apulejus, *Ascl.* 34: *sine hoc (sc. deo) nec fuit aliquid nec est nec erit, omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum* verglich. Vor allem aber spielen, wie REITZENSTEIN<sup>13</sup>, WENDLAND, BOUSSET, HEITMÜLLER und BAUER bemerkten, in dieser Literatur die beiden Begriffe Ζωή und φῶς, die V. 4 mit dem Logos gleichgesetzt werden und in dem besonderen Sinne, den sie hier haben, als ebenso bekannt gelten, eine große Rolle, während sie sich weder aus dem alten Testament noch aus Philo (von der Vedantaphilosophie und dem Orphismus, an die GRILL dachte, wieder nicht erst zu reden) erklären lassen. WEINREICH<sup>14</sup> machte namentlich darauf aufmerksam, daß es, wie 8, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, so *Corp. Herm.* I, 6 heiße: τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγώ, Νοῦς und bei Lukian, *Alex.* 18 in einem Orakel auf diesen:

εἰμὶ Γλύκων, τρίτον αἶμα θεός, φάος ἀνθρώποις

1. vgl. darüber GRILL, Untersuchungen I, 206, 1. Wenn P. HAUPT, *The Beginning of the Fourth Gospel*, AJPh 1920, 180 den babylonischen Mammu verglich, so sollte dieser wohl nicht als Vorbild für den Logos bezeichnet werden. 2. Entwicklungsgeschichte 267. 321. 3. Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 223, 1. 4. Kunstprosa II, 472 ff. 5. Urchristentum<sup>2</sup> II, 339. 6. Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> IV, 40. Ferner liegen die von LEISEGANG, Der Apostel Paulus 14 verglichenen Stellen bei Heraklit. 7. Mythologie 1629, 6. 8. Handbuch II, 2, 11; vgl. auch LAGRANGE, *Le logos d'Héraclite*, RB 1923, 96 ff. 9. Kyrios Christus<sup>2</sup> 306 ff. 10. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* 1908, 101 ff. 11. Pneuma Hagion 55, 1; vgl. WENDLAND, Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 222 f. 12. Agnostos Theos 349. 13. Fragen 71 ff., Poimandres 244 ff. 14. Alexandros der Lügenprophet, NJKIA 1921, 145 f. Die besondere Polemik, die WEINEL, Theologie<sup>3</sup> 564 und BAUER, Handbuch II, 2, 87 in dem Worte fanden, braucht also nicht angenommen zu werden.



und bemerkte dazu: „man wende nicht ein,  $\phi\omega\varsigma$  sei viel gebrauchte und oft nur wenig besagende Metapher, darum die Parallele zufällig und bedeutungslos; denn entscheidend ist doch dies: an allen drei Stellen, bei Lukian, im Evangelium und im Poimandres, handelt es sich um eine Selbstprädikation.“ Aber eben weil sich eine solche Selbstbezeichnung als des Lichtes auch sonst findet, braucht sie bei Johannes nicht aus der Hermetik zu stammen und auch sonst erklärt diese, obwohl die Parallelen aus ihr genauer sind als die von BAUER angeführten aus Aristophanes, *Plut.* 640, wo Asklepios μέγα βροτοῖσι φέρρος, und aus Aristides, *or. in Serap.* 45, 33, wo dieser κοινὸν ἅπασι ἀνθρώποις  $\phi\omega\varsigma$  heißt, doch noch nicht den Sprachgebrauch des Johannesevangeliums, in dem Ζωή und  $\phi\omega\varsigma$  einen anderen Sinn als in der Hermetik haben und namentlich eben mit dem dort fast ganz fehlenden Logos zusammengestellt werden.

Dasselbe gilt von dem Versuch HARNACKS<sup>1</sup>, in den Oden Salomos die Grundlage der johanneischen Theologie und zunächst des Prologs zu sehen: auch in ihnen kommen Leben und Licht in einem anderen Sinne als hier vor, und namentlich wird nirgends von dem Wort als einer göttlichen Hypostase gesprochen<sup>2</sup>. Dagegen bezieht sich in der mandäischen Literatur, auf die neuestens REITZENSTEIN<sup>3</sup> und BULTMANN<sup>4</sup> verwiesen, die Verkündigung des Enōš-Uthra nicht nur auf Leben, Licht und Wahrheit, sondern heißt dieser selbst ein oder das Wort, ein Sohn von Worten. Freilich ob man nun auch den ganzen Prolog des Johannesevangeliums außer V. 6—8, 15 und 17, aber einschließlich der Worte:  $\acute{\omicron}$  λόγος  $\varsigma\acute{\alpha}\rho\chi$  ἐγένετο V. 14 mit BULTMANN aus dem Mandäismus herleiten darf, ist mir doch zweifelhaft; wir können die unmittelbare Quelle jenes wohl noch nicht bestimmt angeben, wenn sie auch dieselbe wie die all jener anderen Anschauungen sein wird<sup>5</sup>.

2. Wenn es 1,7<sup>6</sup> von Johannes heißt: οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, so wollte GRILL in dieser Bezeichnung des Täufers als eines Propheten, Vorläufers und Wegebereiters, die sich auch in späteren Stellen findet, eine Anspielung auf den griechischen Dionysos sehen, der ja auch weissage. Allerdings stellte GRILL diese erstaunliche Behauptung erst auf, nachdem er andere, seiner Meinung nach durchschlagende Beweise für die Gleichsetzung freilich nicht des Täufers, sondern Jesu mit Dionysos beigebracht hatte, Beweise, die hier erst bei Besprechung der betreffenden Stellen des Johannesevangeliums nachgeprüft werden können. Die in Rede stehende Stelle im ersten Kapitel, die doch, wenn sie so, wie GRILL wollte, gemeint war, deutlich auf Dionysos hinweisen mußte<sup>7</sup>, tut das jedenfalls nicht: die Aussage

1. Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert 1910; vgl. auch WENDLAND, Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 311. 2. vgl. auch SCOTT, AJTh 1916, 355f. und BERT, Das Evangelium des Johannes 1922, 75ff. 3. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 62, 1, Erlösungsmysterium 133, 2. 4. ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ GUNKEL dargebracht II, 23ff. 5. Der Artikel von MORGHEN, *Intorno al prologo giovanneo*, RSFR 1920, 30ff. ist mir nicht zugänglich. 6. Auf die Interpolationshypothesen über das Johannesevangelium gehe ich hier nirgends ein, sondern betrachte es als Einheit. 7. Wenn GRILL, Untersuchungen II, 293, 883 vielmehr sagte: „wer in solchen Fällen — und sie sind ja im vierten Evangelium zahlreich — seine Literatur- und Sachkritik von einem modernen Geschmacksmaßstabe der Beurteilung ungleichmäßig gesteigerter logischer Anforder-

über den Täufer erklärt sich vielmehr aus der auch sonst im Johannes-evangelium wahrzunehmenden Polemik gegen ihn, bzw. seine Verehrer. Und auch wenn ihm 3,30 das Wort in den Mund gelegt wird: jener muß wachsen, ich aber abnehmen, so ist es nicht, „als hätte der Evangelist in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Johannes und Jesus . . . auf das ähnliche Verhältnis des Dionysos zu Apollo handgreiflichst typologisch hinweisen wollen;“<sup>1</sup> ja, es fragt sich wohl, ob wirklich „mit dem Übergang des Frühlings zum Sommer — in Delphi vor allem — der den Gott begrüßende und dann dauernd verherrlichende Pāan den vom Eintritt des Winters bis in den vollen Lenz den Dionysos feiernden, seiner Wiederkehr geltenden Dithyrambos“<sup>2</sup> ablöste. Außerdem müßte eben erst die Identität Jesu mit Apollo bewiesen sein — und die des Johannes, dem doch Jesus gegenübersteht, mit demselben Dionysos, der sonst ein Typos auf Jesus sein soll; das wurde aber dadurch, daß auf die heilbringende Bedeutung des Wassers bei Johannes einer- und, nachdem sein Name Dithyrambos seinem ursprünglichen Sinn nach als Himmelspfortner gedeutet war, des Dionysos andererseits hingewiesen wurde, gewiß noch nicht erreicht.

3. Zu dem Ausdruck 1,9: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν bemerkte HEITMÜLLER<sup>3</sup>, der hier auch weiterhin fast immer mit Zustimmung zu zitieren sein wird: „das noch oft begegnende Eigenschaftswort, das nur unvollkommen mit ‚wirklich‘ wiedergegeben wird, ist für die Anschauungswelt des Evangelisten bezeichnend; es besagt, daß die betreffende Sache oder Person ihren Namen verdient, ihre Idee vollkommen darstellt und deshalb wirklich, wesentlich ist. Es verrät den hellenistischen Einschlag in der Anschauung des Evangelisten: nicht die Welt der sinnlichen Erscheinungen ist die Wirklichkeit, sondern die Welt der Ideen, von denen die Einzeldinge nur Abschattung sind.“ Und damit ist zugleich der von V. 14 ab ebenfalls öfter vorkommende Ausdruck ἀλήθεια erklärt.

4. Das Wort V. 11: in sein Eigentum kam er, und die Seinen nahmen ihn auf — schien GRILL<sup>4</sup> mit der Bezeichnung des Dionysos als ὑποκόλπιος bzw. der Sitte, bei der Einweihung in die Sabaziosmysterien dem Mysten, um ihn dadurch mit dem Gott zu vermählen, eine goldene Schlange durch den Schoß zu ziehen, zusammenzubringen — gewiß eine sehr kühne und fernliegende Deutung. Geht es dann nach seiner Übersetzung weiter: so viele ihn aber aufnahmen, ihnen hat er die Macht verliehen, τέκνα θεοῦ γενέσθαι — als die an seinen Namen glauben —, die nicht aus Blut und nicht aus Fleisch, nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt sind<sup>5</sup>, so sah er darin wohl zugleich eine Anspielung auf die Menschwerdung Jesu, von der ja dann V. 14 die Rede ist, ohne daß doch seiner Meinung nach der Ausdruck μονογενής auf sie bezogen werden dürfte. Er konnte daher fortfahren: „haben wir es . . . im Prolog . . . christologisch mit dem Geheimnis einer vorzeitlichen und einer zeitlichen ‚Zeugung‘ zu tun, so lag für die vergleichende Betrachtung des

rungen an den antiken Schriftsteller abhängig macht, der wird oft genug gründlich fehlgreifen“ — so fragt es sich meiner Meinung nach doch, ob das ein lediglich moderner Geschmacksmaßstab ist. 1. ebd. 236, 712. 2. ebd. 212. 3. Schriften<sup>3</sup> IV, 43.

4. Untersuchungen II, 292, 883. 5. Über die Lesart vgl. BAUER, Handbuch II, 2, 14.

Evangelisten nach seiner ganzen Eigenart schon zum Eingang die religionsgeschichtlich-mythologische Parallele der Doppelgeburt des Dionysos (durch Semele und Zeus) vor“. Ob dieser Mythos so, wie GRILL wollte, zu erklären ist, braucht hier nicht untersucht zu werden; jedenfalls wäre wohl auf diese Deutung von V. 11ff. kein Leser, der eben nur das Vorhergehende kannte, gekommen.

5. Zu dem eben schon erwähnten  $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\rho\acute{\epsilon}\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  V. 14 verwies GRILL, da die noch von HEITMÜLLER verglichenen Inkarnationen bei den Griechen in der Tat anderer Art sind — „entweder kommt ein Gott herab, aber das menschliche Wesen, in welchem er sich darstellt, ist nur eine vorübergehende Scheinhülle; oder ist die Erscheinung der Gottheit ein wirklicher Mensch, aber das, was in den Menschen herabgekommen ist, ist nicht ein persönliches Gottwesen, sondern eine von der Gottheit ausgegangene Kraft, die vielleicht überdem auch nur vorübergehend dem Menschen einwohnt“ —, auf die indische Avatarenlehre, bei der es sich wirklich um Menschwerdung einer Gottheit, ja, was Nārāyaṇa und Kṛiṣṇa angehe, um diejenige einer menschenartigen, zum Zwecke der Erhaltung und Förderung des Heils der menschlichen Gesellschaft durch moralische Erlösung handle. Aber wenn schon GRILL selbst zugab, daß das nicht genüge, so ist aus den oben (S. 47 ff.) angegebenen Gründen ein Einfluß des indischen Denkens auf das urechristliche wohl überhaupt unwahrscheinlich, und wenn er früher daneben und namentlich für 3, 13f. auf den „gnostisch-mysteriösen Glauben an den Ophis-Menschensohn“ erinnerte<sup>2</sup>, so werden wir seinerzeit sehen, daß er die Stelle später, wenngleich auch nicht glücklicher, anders erklärte. Immerhin kann der paradoxe Ausdruck 1, 14 auf doketische Anschauungen Bezug nehmen, wie sie ja im ersten und zweiten Johannesbriefe (I, 4, 1ff., II, 7) ausdrücklich bekämpft werden und wohl auf eine Vorstellung von der Inkarnation eines göttlichen Wesens zurückgingen, die allerdings außerhalb des Christen- und Judentums entstanden sein dürfte.

Geht es Joh. 1, 14 weiter:  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\theta\epsilon\alpha\kappa\acute{\alpha}\mu\epsilon\theta\alpha\ \tau\eta\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , so bemerkte dazu BAUER<sup>3</sup>: „diese Vokabel sagt keineswegs nur ein Sehen mit leiblichen Augen aus, sondern ist = *intueri, contemplari* und wird samt dem dazugehörigen Hauptwort  $\theta\acute{\epsilon}\alpha$  mit Vorliebe zur Bezeichnung der Gottesschau verwendet, die  $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\mu\alpha\kappa\iota'$  geschieht.“ Und noch bestimmter HEITMÜLLER<sup>4</sup>: „was in den Mysterienreligionen dem Frommen als Höhepunkt der Weihe für einen flüchtigen Augenblick verheißen wird, das Schauen der Gottheit (die ‚Epoptie‘), das haben die Christusgläubigen ständig in der Gestalt des fleischgewordenen Logos; sie brauchen nur ihn zu ‚schauen‘, so schauen sie Gott“. Das ist in der Tat „die johanneische Grundvorstellung“, zu der ja auch die Fortsetzung paßt:  $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma},\ \pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ .

Wenn nämlich HEITMÜLLER<sup>5</sup> dazu bemerkte: „der Ausdruck ‚einziger Sohn‘ ist hier wohl schon ersichtlich gewählt im Hinblick auf den gleich-

1. GRILL, Untersuchungen I, 345f. 2. ebd. 357. 3. Handbuch II, 2, 15. 4. Schriften  
<sup>3</sup> IV, 19, vgl. 45f. 5. ebd. 45.



lautenden Würdentitel des fleischgewordenen Logos, der in V. 18 auftritt,“ so hatte GRILL<sup>1</sup> vielleicht insofern recht, als er ihn, wie wir schon sahen, auf den Logos bezog. Zwar darf man kaum behaupten: „würde *μονογενοῦς* auf die Fleischwerdung gehen, so müßte es heißen: *δόξαν τοῦ μονογενοῦς*. Die Partikel *ὥς* (statt *τοῦ*) besagt, daß der Zeugungsbegriff bildlich zu verstehen ist, also den Logos *ἄσαρκος* betrifft, der sich von der Inkarnation an als *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* darstelle.“ Aber schon das *παρὰ πατρός* weist vielleicht darauf hin, daß er bereits bei dem Vater der Eingeborene war, und ebenso ist das Sein am Busen des Vaters V. 18, da es das *ἐξηγεῖσθαι* (nach BAUER<sup>2</sup> „*terminus technicus* für die Tätigkeit auskunfterteilender, göttliche Geheimnisse kundtuender Priester und Wahrsager“) erklären soll, gewiß ein ewiges. Freilich so, wie GRILL wollte, nämlich als Anspielung auf den *ὑποκόλπιος Δίουνοκος*, kann man, um das gleich hier zu erledigen, den Ausdruck, der, wie WETTSTEIN und W. BAUER zeigten, ja gar nicht auffällig ist, gewiß nicht verstehen; denn eine derartige Beziehung lag hier ebenso fern wie an den vorhergehenden, ebenso gedeuteten Stellen. Indes die Bezeichnung schon des Logos als *μονογενής* macht es wohl noch um einen Grad wahrscheinlicher, als die Beschränkung des Gebrauchs des Wortes zur Bezeichnung Jesu auf das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief, daß es auf ein fremdes Vorbild zurückgeht. Und als solches machten schon WOBBERMIN<sup>3</sup> und GRILL, ohne sie wirklich oder wenigstens mit Bestimmtheit als Quelle zu bezeichnen, die Gnosis namhaft (ersterer weiter zurück den Orphismus), während CHEYNE<sup>4</sup> und (wohl unabhängig von ihm) BOUSSET an die Bezeichnung des schon oben (S. 118f.) erwähnten Dusares als *μονογενής τοῦ δεσπότης* bei Epiphanius erinnerten. Aber sie beruht vielleicht auf einem Mißverständnis<sup>5</sup>; denn eine Übersetzung des Namens Dusares, für die sie Epiphanius zu halten scheint, ist sie nicht, und wenn sie doch, wie MORDTMANN<sup>6</sup> für möglich hielt, üblich gewesen sein sollte, so konnte der Kult des Gottes doch kaum auf die in Kleinasien entstandene johanneische Literatur einwirken. Ja, wenn Georgios Synkellos (*chronogr. ed.* DINDORF I, 660) sagt *τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως Χοχεβάς τις ὁ μονογενής ἡγεῖτο, ὃς ἐρμηνεύετο ἁστήρ· οὗτος Χριστιανούς ποικίλως ἐτιμωρήσατο μὴ βουλομένους κατὰ Ῥωμαίων συμμαχεῖν*, so könnte man den Ausdruck für einen jüdischen Messiasitel halten. Freilich ist uns ein solcher sonst nicht bezeugt, daher CLERMONT-GANNEAU, unter Berufung auf die Notiz bei Justin, *ap.* I, 31, 6: *Βαρχαχεβάς, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανούς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφη-*

1. Untersuchungen II, 292, 883. 2. Handbuch II, 2, 19; vgl. auch schon WETTSTEIN, *Novum testamentum* I, 841 und dann BOUSSET, *Kyrios Christos* <sup>2</sup> 169. An den von BAUER verglichenen Satz des Poseidonios bei Sextus Empiricus, *adv. log.* VII, 92f.: *ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν* scheint mir der Vers wenigstens bei der Lesart: *ὁ μονογενής υἱός* nicht zu erinnern. 3. Studien 114ff. 4. *Bible Problems* 74. 5. vgl. neuestens CLERMONT-GANNEAU, *Barcochebas ὁ μονογενής*, RB 1920, 546, 2: *bien entendu, le renseignement doit être accueilli avec les plus extrêmes réserves, l'intention évidente de l'auteur était de trouver à tout prix sur ce terrain de la Nativité, un point de contact entre la religion chrétienne et les religions païennes*. 6. Dusares bei Epiphanius, ZDMG 1875, 101f.

μοίεν, ἐκέλευεν ἄγεσθαι bei Georgios Synkellos lesen wollte: ... Χοχεβάς τις ἡγεῖτο ... οὗτος Χριστιανούς ὁμογενεῖς ποικίλως ἐτιμωρήσατο oder wenigstens: Χοχεβάς τις ὁμ(οι)ογενής. Daraus, daß in der Pesikta rabbati 10 p. 38a der Ausdruck מונוגני = μονογενής vorkommt, wollte CLERMONT-GANNEAU nämlich doch nicht schließen, daß er auch bei Georgios Synkellos ursprünglich sein könnte; wohl aber glaubte er jene Talmudstelle, da an ihr auch noch die Lehnwörter פידגג = παιδαγωγός und סיסילך = κέλευσic vorkämen, auf eine griechische Quelle, und zwar die Erzählung von der Tötung des μονογενής υἱός des Kronos (oder des Σάδιδος = Διός) durch diesen bei Philo von Byblos (bei Euseb., *praep. ev.* I, 10, 37b) zurückführen zu können. Wäre das richtig und könnte man jenen Ausdruck bei Georgios Synkellos und im Johannesevangelium doch zunächst aus dem Judentum erklären, so würde also in ihm auch hier eine fremde (die phönizische) Religion, auf die aus Philo von Byblos zu schließen wäre, nachwirken; aber jene Erklärung des Ausdrucks im Talmud ist wohl zu kühn und die Zurückführung des bei Georgios Synkellos überlieferten Ausdrucks auf das im Talmud einmal in einem allgemeineren Sinne vorkommende μονογενής wohl in der Tat nicht möglich, noch weniger also die Herleitung des Ausdrucks im Johannesevangelium zunächst aus dem Judentum. Vielmehr bleibt es wohl das Wahrscheinlichste, daß derselbe schon so früh in irgendwelchen nicht genauer zu bezeichnenden gnostischen Kreisen üblich war und aus ihnen entlehnt wurde; auf den V. 16 begegnenden Terminus πλήρωμα gehe ich lieber erst bei Gelegenheit des Kolosserbriefes ein.

Wenn endlich die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας heißt, so wollte nach dem Vorgang von WETTER<sup>1</sup> auch GRILL<sup>2</sup> vielleicht „einigermaßen mit einer Nachwirkung der realistischen Fassung des Wortes χάρις in der Anschauung und Sprache der religiösen Hellenistik ... rechnen“. HEITMÜLLER<sup>3</sup> dagegen bemerkte noch einleuchtender zu der Erwähnung der Wahrheit: „der hellenistische Einschlag in der Anschauung des Evangelisten tritt deutlich zutage; das Gute erkennen ist das Gute tun“.

6. Wenn Jesus V. 29 als ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὃ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου bezeichnet wird, so fand GRILL<sup>4</sup> „die von ἀναφέρειν der LXX abweichende Wahl von αἶρειν auffällig“ und meinte weiter: „sie läßt das Moment der Strafstellvertretung als eines Lasttragens zurücktreten hinter dem Gedanken an ihre Wirkung: die Beseitigung der Sündenschuld. Sie legt aber eben deshalb noch weiter die Vermutung nahe, daß der Anklang von αἶρω an καθαίρω für den Schriftsteller mitbestimmend war (man beachte die Zusammenstellung der beiden Verba in 15, 2).“ Indes GRILL selbst bezeichnete das nur als eine Möglichkeit — und auch die ausdrückliche Charakterisierung Jesu als des Reinigers 13, 5ff., 15, 3, Befreiers 8, 32ff. oder Heilands 4, 42, I, 4, 14 kann nur dann mit der Bezeichnung des Dionysos als Ελευθερεύς, Λυαῖος, Λυσεύς,

1. Charis 1913, 138ff. 152ff. 2. Untersuchungen II, 103, 313. 3. Schriften<sup>3</sup> IV, 70. Dagegen scheint mir die Ähnlichkeit des Begriffspaares mit dem zoroastrischen von Vohumanō und Aša trotz HÖLSCHER (bei BULTMANN, ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, GUNKEL dargebracht II, 25, 2) und jenem selbst nun gering. 4. Untersuchungen II, 142.

Λύσιος und Σωτήρ, die außerdem vielleicht gar nicht diesen Sinn hatte oder, wie GRILL selbst sagte, verhältnismäßig zurücktrat, zusammengebracht werden, wenn erst einmal die Gleichsetzung Jesu mit Dionysos bewiesen ist. „Daß auch die symbolische Reinigung der Jünger durch Jesus in nächtlicher Feier erfolgt“, notierte ja GRILL<sup>1</sup> selbst nur nebenher.

7. Da Joh. 1, 35ff. von den ersten Jüngern Jesu die Rede ist, mögen gleich hier GRILLS<sup>2</sup> Theorien über den „apostolischen Jüngerkreis nach dem vierten Evangelisten“ besprochen werden. Sie lauten: „es fällt auf, daß diesem die Zwölfzahl der Jünger zwar überlieferungsgemäß feststeht, daß er aber im Gegensatz zu den Synoptikern nur sieben, vom Iskarioten, dem Teufel, abgesehen, mit Namen aufführt, und zwar diese so, daß sie in charakteristischer Stufenfolge eine einheitliche Gemäldegalerie vorstellen. Man wird hier auffallend an das Nebeneinander der Siebenzahl und der Zwölfzahl bei den Āditya der arisch-indischen Religion erinnert, dem Kreise der höchsten Lichtgeister, an deren Spitze Varuna steht, und die als besondere Götterklasse angesehen werden. Ihre Siebenzahl ist im Rigveda (IX, 114, 3, vgl. X, 72, 8f.) angegeben; der ihnen an Glanz nächstkommende Sonnengott schließt sich, wie die letztere Stelle zeigt, nur als unebenbürtiger achter Träger des Āditya-namens an. In der Brāhmanaliteratur aber und später überhaupt wird ihre Zahl auf zwölf erhöht, mit offener Beziehung auf die Zahl der Monate.“ Aber für die zwölf Jünger Jesu liegt doch eine andere Erklärung näher, und dasselbe würde von den sieben Jüngern gelten, wenn sie als eine „einheitliche Gemäldegalerie“ erschienen. Das ist indes selbst 21, 2 nicht der Fall; denn zu den Sieben hier erwähnten gehören die Zebedaïden mit, die in dem eigentlichen Evangelium nicht mit Namen genannt werden. Weist endlich das Wort 1, 41: εὕρισκε οὗτος (sc. Ἀνδρέας) πρῶτον (denn so ist wohl zu lesen) τὸν ἀδελφὸν τὸν ἰδίον Σίμωνα auf noch einen anderen, den Andreas fand, hin, so wären sogar außer dem Verräter nicht sieben, sondern acht Jünger besonders erwähnt.

8. Die Allwissenheit Jesu, wie sie in dem Wort an Nathanael V. 48: ehe dich Philippus rief, als du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich (vielleicht übrigens auch schon in dem an Simon V. 42: du bist Simon, der Sohn Johannes') und dann in dem Gespräch mit der Samariterin 4, 17f. 39 hervortritt (vgl. auch 2, 25), wollte REITZENSTEIN<sup>3</sup> aus dem Selbstzeugnis des Νοῦς *Corp. Herm.* I, 2: οἶδα ὃ βούλει καὶ κύνειμί σοι πανταχοῦ erklären; aber das ist wieder nur gestattet, wenn noch andere, deutlichere Beziehungen zu der hermetischen Literatur (und zwar dem hermetischen Corpus) aufgewiesen sind, als die oben (S. 260) zu V. 3 angeführten. WENDLAND verglich daher vielmehr die Selbstaussage des Apollonios (bei Philostrat II, 19): ich kenne alle Sprachen der Menschen, kenne ich doch sogar die stummen Gedanken der Menschen — die in der Tat auf ältere ähnliche Behauptungen zurückgehen könnte.

9. Derjenige Abschnitt, in dem GRILL<sup>4</sup> die „verblüffende Darstellung Jesu in seiner antitypisch-dionysischen Rolle“ fand, ist die Erzählung von

1. ebd. 146, 436. 2. ebd. 340. 3. Poimandres 246. 4. Untersuchungen II, 292, 883.



der Hochzeit von Kana 2, 1ff. Zunächst zwar besprach auch er, wie noch eingehender HEITMÜLLER, die religiöse Bedeutung der Geschichte und wies auf die Anknüpfungspunkte hin, die sie im alten und neuen Testament und bei Philo hat<sup>1</sup>. Aber beide hatten recht, wenn sie das nicht genügend fanden; sie verwiesen also, wie schon DUPUIS<sup>2</sup>, BARROWS<sup>3</sup>, ROBERTSON<sup>4</sup>, A. MEYER<sup>5</sup>, BOUSSET<sup>6</sup>, H. WINDISCH<sup>7</sup>, DIBELIUS<sup>8</sup>, VÜRTHEIM<sup>9</sup>, JACOBY<sup>10</sup> und A. DREWS<sup>11</sup> zur Erklärung des besonderen Weinwunders auf den Kult des Dionysos, an den wohl auch GUNKEL<sup>12</sup> dachte. „Nach der heiligen Sage von Elis, einer der angeblichen Geburtsstätten“, sagte darüber GRILL<sup>13</sup>, „soll er an den dortigen Thyien, dem seine Wiederkehr (Epiphanie) herbeiführenden Fest, als Gott des Weines und seiner Kultur seine Segen und Fruchtbarkeit verbreitende Macht symbolisch dadurch ankündigen, daß drei Kessel, die in einer Kapelle außerhalb der Stadt leer aufgestellt wurden, am Morgen nach der nächtlichen Feier, obgleich an die Tür der Kapelle Siegel gelegt wurden, mit Wein gefüllt angetroffen werden. Ganz ähnlich (und der evangelischen Erzählung entsprechender) läßt er nach dem Zeugnis des gläubigen Mucianus auf der Insel Andros *nonis Januariis* (am 5. Januar) das Quellwasser des ihm geweihten Tempels immer wie Wein schmecken.“ Deshalb wird, wie auch HOLL<sup>14</sup> zeigte, die Hochzeit zu Kana später auf denselben Tag verlegt worden sein; aber daß die Erzählung von dieser selbst aus der gleichen Quelle stammt, ist damit noch nicht gesagt. Allerdings glaubte das GRILL durch weitere Ähnlichkeiten, die er zwischen beiden aufzeigte, noch wahrscheinlicher machen zu können; er bemerkte in dieser Beziehung<sup>15</sup>: „nach anderer Legende offenbart Dionysos seine wundersame Gabenfülle am Tage seiner Vermählung. Es kommt hier die Hochzeitsfeier des Dionysos und der Ariadne auf Kreta und Naxos in Betracht. Viel mehr aber verdient Beachtung das alljährliche, in das frühe Frühjahr fallende alte Hauptfest der attischen Dionysien, die Anthesterien, die auch auf den Inseln und in Asien unter diesem Namen gefeiert wurden . . . Auch in den Anthesterien handelte es sich um eine Hochzeitsfeier des Dionysos . . . Der Evangelist aber versäumt nicht, hinsichtlich des wunderbaren Hochzeitsgastes, der in Kana das Wasser in Wein verwandelt hatte, noch durch den Mund seines Freundes, d. h. Brautwerbers Johannes nachträglich feststellen zu lassen, daß er in höherem Sinne selbst der Bräutigam sei (3, 29), und anzudeuten, daß jenes Weinwunder sinnbildlich das Ausströmen einer unermeßlichen Geistesfülle (3, 34, vgl. 7, 38. 4, 10. 14. 7, 37)

1. vgl. auch O. PFLEIDERER, Urchristentum <sup>2</sup> II, 350. 2. Origine III, 70. 3. NW1899, 295. 4. Evangelienmythen 77f. 5. Weihnachtsfest 17, ThLZ 1913, 477. 6. Kyrios Christos <sup>2</sup> 62. 271. 274, ThLZ 1913, 364f. 7. Die johanneische Weinregel, ZNW 1913, 257. 8. Formgeschichte 87. 9. *Het wijnwonder bij Dionysos' advent*, VMAW, Afd. Letterk. 5, r. IV, 1920, 456. Der Artikel desselben Verfassers, *The Miracle of the Wine at Dionysos' Advent*, ClQ 1920, 92ff. ist mir nicht zugänglich. 10. Ἀνατολή ἐξ ὕψους, ZNW 1921, 210. 214. 11. Sternhimmel 222. Im allgemeinen urteilte MACCHIORO, *Zagreus* 1920, 256: *la figura di Gesù Cristo consta di due elementi distinti, l'uno umano e storico, cioè Gesù, l'altro divino e mitico, cioè Cristo: il secondo deriva, miticamente considerato, dal Zagreo orfico*. Doch ist mir weder dieses noch M.s späteres Buch: *Orfismo e Paolinismo* 1922 zu Gesicht gekommen. 12. Verständnis 71. 13. Untersuchungen II, 108. 14. Der Ursprung des Epiphanienfestes, SAB 1917, 402ff. 15. Untersuchungen II, 108ff. 115f.

auf die diesem Bräutigam verlobte Gemeinde darstelle. Behält man dies im Auge, so drängt sich alsbald ein weiterer Vergleich auf, der verstehen läßt, was für eine Bewandtnis es mit den sechs steinernen, zusammen fünf bis sechs oder sieben Hektoliter fassenden, bis an den Rand gefüllten Wasserkrügen hat, deren Inhalt das Kanawunder in Wein umsetzt. Der Hauptfesttag der Anthesterien heißt der Tag der Choen (χοεὶς Trinkgefäße mit Krug- oder Kannengehalt). Ein großer öffentlicher Schmaus fand statt, wobei jeder Gast — Sklaven wie Herren — „seinen χοεὶς auserlesenen Weins bekam und unter Trompetenschall förmliche Wettkämpfe im Trinken angestellt wurden“ . . . Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Kanageschichte ein Gegenstück zu dieser klassischen Freudenfeier bieten soll, das, von einer veredelnden Auffassung der naturreligiösen Veranstaltung der Hellenen ausgehend, die eben hierin enthaltene Typik durch Jesus, den fleischgewordenen Logos und θεός, erfüllt zeigt. Damit verschwindet der scheinbar anstößige, dem Exegeten Verlegenheit und Not bereitende Charakter der Erzählung unseres vierten Evangelisten. Und auch auf weitere Einzelzüge derselben, die hier nur noch gestreift werden können, fällt unerwartet ein Licht. Man versteht jetzt, wie es kommt, daß der Evangelist gleich an dieser Stelle, wo wir von der natürlichen Hauptfigur des Gemäldes, dem Bräutigam, dessen Festgast Jesus ist, so gut wie nichts Näheres erfahren, nicht bloß die Jünger, sondern auch die Mutter Jesu einführt, obgleich die letztere gar bei der Frage nach dem Zweck des Wunderzeichens außer Betracht bleibt (2, 11. 22). Wir erinnern uns zu diesem näheren Umstande unwillkürlich an die stereotype Begleitung des Dionysos bei seinen festlichen Erscheinungen, an den θεός des Gottes mit seiner Mutter Semele . . . Sie gerade, die . . . den Pflegerinnen des Gottes, den Wassernymphen, deren Art und Aufgabe es ist, die Schaffenskraft und den Schaffensdrang des Frühlingsgottes zu steigern, besonders nahesteht, läßt erraten, warum die Mutter Jesu es ist, die ihn zur Verrichtung des Weinwunders antreibt . . . Schließlich kann es sich auch noch fragen, ob nicht sogar der Name der Örtlichkeit, wohin die erste Wundertat Jesu verlegt wird, in den dionysischen Parallelen seine letzte Erklärung findet . . . Der Umstand . . . daß der appellativische Sinn der Wortform קנה kaum ein anderer gewesen sein kann, als der des maskulinischen קנה, also Rohr, Schilfrohr oder dergleichen<sup>1</sup>, . . . erinnert daran, daß die Heiligtümer des Dionysos vorzüglich an feuchten und sumpfigen Orten erstellt wurden, und daß zu den gewöhnlichen Attributen der orgiastischen Dionysosfeiern vor allem der Thyrsosstab, d. h. ein Rohrstab mit Umschlingung von Efeu, Weinlaub und heiligen Binden, gehörte. Daß ein galiläisches ‚Kana‘ in unserer Erzählung auftritt, könnte hiernach damit zusammenhängen, daß der fragliche Ort sozusagen als Stätte einer dionysischen Offenbarung und Feier neutestamentlicher Art charakterisiert werden soll. Kleinasiatischen Lesern konnte der Name zugleich heimatlich klingen, da die geographische Namensform Κάνη, Κάνοι mehrfach an der äolischen Küste vor-

1. Ähnlich übrigens auch schon HÖNIG, Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium, ZwTh 1884, 88.

kam. Die Stadt Κάναι lag gegenüber der Insel Lesbos, einer Hauptstätte des Dionysoskultes. Es fällt damit zugleich auch auf die Darstellung von Kana als der Heimat Jesu und der Seinen beim vierten Evangelisten ein Licht“, die GRILL nach WELLHAUSEN<sup>1</sup> und E. MEYER<sup>2</sup> in der Notiz 2, 12: κατέβη εἰς Καφαρναούμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ fand, die aber nicht darin liegen wird<sup>3</sup>. Und auch die anderen von GRILL zitierten späteren Stellen brauchen nicht so, wie er will, verstanden zu werden, die für seine Theorie geltend gemachten Züge in der Erzählung selbst aber lassen sich, ohne daß das hier näher ausgeführt werden müßte, einfacher erklären, ja selbst die Herkunft auch nur des Weinwunders aus dem Dionysoskult ist mir unwahrscheinlich. Zwar war dieser gewiß wie in Syrien und Phönizien<sup>4</sup> so auch in Kleinasien verbreitet<sup>5</sup>, aber daß er auf das johanneische Christentum eingewirkt hat, wird man wohl erst annehmen dürfen, wenn sich das auch aus anderen Stellen ergibt. Sonst wird vielmehr an andere ähnliche Wundergeschichten als Vorbild zu denken sein.

10. GRILL sah schon in dem Jesus V. 4 in den Mund gelegten Wort: noch ist meine Stunde nicht gekommen, das er wohl richtig auf die Zeit seines Todes deutete, einen Hinweis auf die zweijährige Dauer der Wirksamkeit Jesu, wie sie doch erst aus der Erwähnung zweier Passahs vor dem Todespassah V. 13. 23. 6, 4 folgt und deshalb hier zu besprechen ist, und erklärte diese zweijährige Dauer selbst aus der trieterischen, d. h. ein Jahr ums andere gefeierten Wiederkehr des Dionysos bzw. seinem dreimonatlichen Aufenthalt auf Erden. Daran ist ja richtig, daß in den Synoptikern von einer derartigen Dauer der Wirksamkeit Jesu keine Rede ist<sup>6</sup>, aber wie sich die drei Tage oben (S. 101 f.) anders erklärten, so läßt sich doch wohl auch die zweijährige Dauer der Wirksamkeit Jesu weder auf die aller zwei Jahre stattfindende Feier der Wiederkehr des Dionysos noch das „Trimester der Dauer der ἐπιφάνεια“<sup>7</sup> des Gottes zurückführen, sie erklärt sich vielmehr aus der Verschiebung des Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu im Johannesevangelium zusammen mit der ebenfalls oben (S. 127 f.) erwähnten Vorliebe für die Dreizahl. Damit ist zugleich gesagt, daß die von BEYSCHLAG<sup>8</sup> sogenannten Eroberungszüge Jesu nach Jerusalem nicht „wohl oder übel an die so andersgearteten (!) „Eroberungszüge“ erinnern, „die der (lydische) Dionysos bis nach Phrygien, Persien, Baktrien, Medien und Arabien in einem Triumphzug ausführt“<sup>9</sup>, und daß nicht „der Mythos von Dionysos . . . allein erkennen läßt, warum in der Überlieferung des Evangelisten die Tempelreinigung vom Ende der messianischen Tätigkeit Jesu in den Beginn verlegt . . . auch warum die Jahreszeit dabei festgehalten worden ist“<sup>10</sup>. Das letztere bedarf ja überhaupt nicht der Erklärung, und das andere findet sie auf andere, näherliegende Weise — sei es nun, daß man mit WELLHAUSEN<sup>11</sup> den Evangelisten sich sagen läßt: „es wäre

1. Das Johannesevangelium 13 f. 2. Ursprung I, 77, 1. 337. 3. vgl. meine Entstehung des Johanniterevangeliums 81 und HEITMÜLLER, Schriften <sup>3</sup> IV, 60. 4. vgl. BOUSSET, Kyrios Christos <sup>2</sup> 274. 5. vgl. QUANDT, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto* 1912. 6. vgl. genauer meine Entstehung des Johannesevangeliums 38 ff. 7. GRILL, Untersuchungen II, 114. 8. Leben Jesu I, 1885. <sup>4</sup> 1902, 294. 9. GRILL, Untersuchungen II, 162. 10. ebd. 120. 11. Johannesevangelium 16.



unbegreiflich, warum Jesus sich erst bei dem letzten Besuch über die Wirtschaft im Tempel entrüstet haben sollte und nicht gleich bei dem ersten“ oder besser mit HEITMÜLLER<sup>1</sup> durch das Transparent der Tempelreinigung die Erkenntnis hindurchscheinen sieht: „Säuberung, noch mehr, Beseitigung des alten Bundes und Errichtung eines neuen an seiner Stelle: das ist die Aufgabe Jesu Christi; und zwar vollführt er sie durch Tod und Auferstehung.“ Vollends und erst recht nicht braucht die Austreibung der verschiedenen Tiere des Opfermarktes auf die im Dionysoskult übliche Zerreißung von Tieren, unter denen GRILL außerdem die winterlichen Mächte verstand, oder die Geißel aus Binsenstricken, die sich Jesus machte, auf den Rohrstengel des auch von Dionysos getragenen Thyrsos, oder der Eifer Jesu V. 17 auf die Raserei des Gottes zurückzugehen. Ja, wenn GRILL<sup>2</sup> endlich in den Zeichen, die Jesus nach V. 23 unmittelbar nach der Tempelreinigung in Jerusalem tut, das Abbild der „Naturwunder des weltverjüngenden Gottes“ sah, so hatte er diese doch vielmehr schon in der Wasserverwandlung in Kana gefunden.

So bleibt in diesem Abschnitt, von den eben wieder erwähnten drei Tagen abgesehen, nur das Mißverständnis der Juden V. 20: in sechsundvierzig Jahren ward dieser Tempel aufgebaut, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?, dem später andere, auch anderer, folgen, zu erklären. REITZENSTEIN wollte — unter dem Beifall BAUERS, wie es scheint — diese Verständnislosigkeit der Hörer Jesu aus der hermetischen Literatur erklären, in der ebenfalls die Vorbedingung für das volle Verständnis die Wiedergeburt sei, nachdem schon WREDE<sup>4</sup> zu jener Stelle bei Johannes bemerkt hatte: „so könnte man fast auf den Gedanken geraten, der Autor habe nähere Bekanntschaft mit dialogischer Literatur gehabt, in der die Reden der Hauptpersonen durch törichte Einwände der Nebenpersonen unterbrochen wurden“. Indes er fuhr fort: „eine Manier ist ja nun zweifellos vorhanden; aber daß sie keine bloße stilistische Bedeutung hat, ist ebenso gewiß“. Sie erklärt sich daraus, daß man den geringen Glauben, den Jesus fand, damit entschuldigte, daß er nicht verstanden worden sei<sup>5</sup>; daß man dabei in erster Linie an seine Gleichnisse dachte, ergibt sich ja schon aus Mk. 4, 11ff. und Par.

11. In dem Gespräch mit Nikodemus 3, 1ff. zitierte BAUER zunächst zu V. 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν das Wort bei Aristoteles, *met.* VII, 8. 1033b: φανερόν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον ... οἷον τὸ γεννῶμενον, das wohl nicht einmal indirekt hier nachzuwirken braucht, und erinnerte zu V. 8: der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht, wie schon WERTSTEIN an die Stelle bei Xenophon, *memor.* IV, 3, 14: καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερά ἡμῖν ἐστὶ, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰθανόμεθα, daneben aber an Stellen aus dem Judentum, die wohl näher liegen. Und doch ist damit noch nicht der eigentümliche, 8, 14 und 13, 3 wiederkehrende Ausdruck: wissen, woher

1. Schriften <sup>3</sup> IV, 61f. 2. Untersuchungen II, 122. 3. vgl. die Zusammenstellung in meiner Entstehung des Johannesevangeliums 33ff. 4. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901, 199. 5. vgl. auch BOUSSET, Kyrios Christos <sup>2</sup> 160, 2, sowie DIBELIUS, HARNACK-Ehrung 107, 1.

man kommt und wohin man geht, der ja auch 3, 8 sofort auf den aus dem Geist Geborenen bezogen wird, erklärt. WETTER<sup>1</sup> tat also wohl recht, wenn er ihn mit der Selbstaussage des Erlösten bei den Gnostikern des Markus (Ir. I, 21, 5): γινώσκω θεὸν εἶμι und der allerdings deutlicheren Stelle *Corp. Herm.* I, 21: ἐὰν μάθῃς σεαυτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα, καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις zusammenstellte und als eine gnostische Formel bezeichnete. Dagegen ist an die schon oben (S. 114) zitierte, von GRILL aber zunächst zu Joh. 3, 8 angeführte Stelle aus dem Rigveda, wenn auch der Windgott hier zugleich der heilige und der Geist der Götter heißt, nicht zu denken; denn das griechische πνεῦμα legte unmittelbar einen Vergleich mit dem Wind nahe. Auch wenn er den Vergleich der Erhöhung des Menschensohnes mit derjenigen der Schlange durch Mose V. 14 zugleich aus einem Seitenblick auf den Sabazioskult erklärte, in dem allerdings die Schlange eine zentrale Bedeutung hatte, so gab er selbst zu<sup>2</sup>: „dem griechischen Dionysoskult“, der doch sonst auf das Johannesevangelium eingewirkt haben soll, „waren die Schlangen fremd“, und wenn er sich demgegenüber darauf berief, daß „als Zweck und Erfolg der Erhöhung Christi die Vermittlung des Lebens . . . angegeben wird und im unmittelbar Vorhergehenden die Wiedergeburt als die Bedingung des Empfangs jenes Heilsgutes erläutert worden ist“, so erklärt sich das aus der ganzen johanneischen Theologie, ohne daß es jenes besonderen Einflusses bedurfte. Dasselbe gilt von dem Wort V. 17: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ, mit dem man immerhin mit BAUER und BOUSSET die Aussage bei Cornutus Kap. 16: οὐ γὰρ πρὸς τὸ κακοῦν καὶ βλάπτειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ σώζειν μάλλον γέγονεν ὁ λόγος vergleichen kann. Dagegen hat der vorangehende Vers: οὕτως ἡγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον wohl kaum etwas mit einem von NORDEN<sup>3</sup> herangezogenen, vielleicht ursprünglich ägyptischen Mythos zu tun, den Philo, *de ebr.* 30 in die Worte kleidet: Gott wohnte der Sophia bei — nicht nach Menschenart — und pflanzte in sie die Keime des Werdens; sie nahm den Samen Gottes in sich auf und gebar, als die Frucht voll ausgetragen war, in Wehen den einzigen und geliebten sinnlich wahrnehmbaren Sohn, diese Welt.

12. In dem Gespräch mit der Samariterin 4, 1ff., das BAUER<sup>4</sup> wohl mit der Legende von dem Buddhaschüler Ananda und dem Candālamädchen nur vergleichen wollte, erklärte GRILL zunächst das Wort vom ὕδωρ ζωῆς V. 10 (vgl. 14. 7, 37f.) aus den Beziehungen des Dionysos zum Wasser und ebenso die Bezeichnung Jesu als προφήτης, wie sie sich zuerst 4, 19 findet, aus jenes Auffassung als Sehers und Orakelgottes; aber beides wäre nur gestattet, wenn schon andere, deutlichere Beweise für diese Typik erbracht

1. ZNW 1917/18, 52ff. 2. Untersuchungen II, 218, 651. 3. Geburt 98. 4. Handbuch II, 2, 49f. Auch FOUCHER, *Les bas-reliefs gréco-bouddhiques du Gandhāra* 1905, 502 verglich die evangelische Geschichte nur, und GARBE, *Indien* 35 bezeichnete sie als von der buddhistischen unabhängig. Über das Alter der letzteren vgl. WINTER-NITZ, *Geschichte II*, 222f.

wären. Weiterhin zu V. 23: die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten in Geist und Wahrheit — zitierte BAUER, zum Teil nach dem Vorgange von WETTSTEIN die Stelle bei Hierokles in *aur. Pyth. carm. comm.* p. 24: ὡς φασιν οἱ Πυθαγόρειοι, τιμήσεις τὸν θεὸν ἄριστα, ἐὰν τῷ θεῷ τὴν διάνοιαν ὁμοιώσης, und Cicero, *de nat. deor.* II, 28, 71: *cultus deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur*, sowie zu V. 24: Gott ist Geist — diejenige bei Clemens Alexandrinus, *strom.* V, 14, 89: φασὶ . . . εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοὶ . . . πνεῦμα κατ' οὐσίαν und die schon oben (S. 220) angeführte bei Dionysius Cato, *dist.* 1:

*si deus est animus, nobis ut carmina dicunt,  
hic tibi praecipue pura sit mente colendus.*

Und in der Tat findet sich namentlich zu der letzteren Aussage keine Parallele im alten Testament; man wird sie also aus dem Hellenismus herleiten müssen, während dieser zu V. 23 auch kein eigentliches Vorbild liefern konnte und nur den Ausdruck ‚Wahrheit‘ beigesteuert zu haben braucht.

13. Wenn GRILL durch die Geschichte von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapernaum 4, 43ff. und des Kranken am Teich Bethzatha 5, 1ff. Jesus dem Διόνυκος ἰατρός oder Ὑγιάτης gegenübergestellt werden ließ, so gilt davon das eben über 4, 10. 19 Bemerkte. Denn auch daß 4, 46 an das Weinwunder erinnert wird, beweist nichts, wenn dessen dionysischer Ursprung nicht feststand. Eher könnte man zu 5, 17: mein Vater wirkt bis jetzt — außer Stellen aus jüdischen Schriftstellern passender noch als die von WETTSTEIN und BAUER angeführte Stelle bei Cicero, *de off.* III, 28, 102: *hoc quidem commune est omnium philosophorum, non eorum modo, qui deum nihil habere ipsum negotii dicunt, nihil exhibere alteri, sed eorum etiam, qui deum semper agere aliquid et moliri volunt, nunquam nec irasci deum nec nocere*, die andere *de nat. deor.* II, 30, 76: *qui deos esse concedunt, iis fatendum est eos aliquid agere* oder mit WEINEL *Corp. Herm.* XI, 5: οὐκ ἄργος ὁ θεός zitieren; zugleich der Fortsetzung: so wirke auch ich — entspricht einigermaßen das von BAUER verglichene Wort bei Maximus von Tyrus, *diss.* XV, 6, 2: εἰ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς . . . χολὴν ἄγειν . . . οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἐτόλμησεν εἰπεῖν παῖδα Διός· οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς χολὴν ἄγει.

Sonst ist in dieser Rede nur noch die Erwartung eines Antichrists, auf den man den anderen, der in seinem eigenen Namen kommen würde und den die Juden annehmen würden, V. 43 gedeutet hat und der unter jenem Namen I. Joh. 2, 18. 22. 4, 3, II, 7 erscheint und auch unter dem Menschen der Ungesetzlichkeit II. Th. 2, 3 mindestens mitzuverstehen ist, religionsgeschichtlich gedeutet worden: REITZENSTEIN<sup>1</sup> wollte sie aus „iranischem“ Glauben herleiten, weil in einem manichäischen Fragment (LE Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II, 5) ein Gott, dessen Gesetz und Wesen der Kampf und dessen Kennzeichen und Reittier ein Stier ist, sich als den ersehnten Mithras den Gläubigen offenbart und von ihnen Anbetung verlangt. Aber daß diese Vorstellung alt ist, steht hier so wenig wie bei anderen fest — ge-

1. Mysterien <sup>2</sup> 70, Erlösungsmysterium 7, 1.



schweige denn, daß „die Übernahme des falschen Messias aus iranischer Quelle von Anfang an glaublich macht, daß auch die Vorstellung des echten nicht unbeeinflußt geblieben ist“. Im übrigen ist von der Antichristvorstellung ja schon oben (S. 142) die Rede gewesen.

14. Wenn GRILL<sup>1</sup>, 7, 35 mit der höhnischen Frage der Juden, ob Jesus beabsichtige, zu den unter den Griechen zerstreut lebenden Juden sich zu begeben und mit den Heiden anzubinden, auf die (S. 269) erwähnten Triumphzüge des Dionysos höhnisch angespielt“ werden ließ, so war das nur unter der öfter bezeichneten, bisher nicht erwiesenen Voraussetzung gestattet, und ebenso war die Zurückführung des Wortes V. 37f.: wenn einen dürstet, so komme er und trinke; wer an mich glaubt — wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen — auf die Wasserspende am Schluß der um dieselbe Zeit wie das hier (V. 1. 14. 37) erwähnte Laubhüttenfest gefeierten eleusinischen Mysterien nur berechtigt, wenn sich sonst hier eine Anspielung auf diese fände, was wieder nicht der Fall ist.<sup>2</sup> Denn daß nicht der Evangelist, sondern derjenige, der die Geschichte von der Ehebrecherin V. 53ff. hier einschaltete, das deshalb getan habe, weil, wie Jesus hier gegenüber der Berufung auf das geschriebene mosaische Gesetz gewissermaßen nach einem νόμος ἄγραφος entscheide, so nach Schluß der großen Eleusinien bei den Eumolpiden „Klagen wegen Gottlosigkeit angebracht werden und nach ungeschriebenen Gesetzen zur Entscheidung gelangen konnten“<sup>3</sup>, ist doch wohl erst recht unsicher. Dagegen hat von der Verherrlichung Jesu, wie sie V. 39 zuerst erwähnt wird, WETTER<sup>4</sup> nachgewiesen, daß unter ihr ursprünglich eine Umwandlung durch Eingießung von etwas Göttlichem verstanden wurde, wie sie der Mystagoge erfahren haben und nun den Mysten zukommen lassen wollte. Mit dem Gebet Jesu 17, 4f.: ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς . . . καὶ νῦν δόξασόν με κύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ dagegen verglich WENDLAND<sup>5</sup> das eines Zauberers an Isis (WESSELY, Zauberpapyri II, 37 p. 512): δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὁρου — und in der Tat könnte auch zwischen diesen beiden Stellen eine (natürlich nicht direkte) Beziehung bestehen.

15. Die, wie HEITMÜLLER<sup>6</sup> sich ausdrückte, „eigenartig zugespitzte Wendung: ich bin's“ 8, 24, die auch V. 28 und 13, 19 wiederkehrt und nach dem Zusammenhang das Einssein mit Gott bedeuten muß, wollte wieder WETTER<sup>7</sup> nicht aus Jes. 41, 1. 4. 43, 10. 25, woran man gewöhnlich erinnert, herleiten — „es wäre doch eigentümlich, wenn der Evangelist diese doch nicht allzu hervortretenden Worte auf Jesus übertragen hätte“<sup>8</sup> —, sondern als eine auch sonst übliche Formel erklären. Freilich wenn er dafür auf das siebzehnte Kapitel des Totenbuches verwies, in dem es nach der Übersetzung

1. Untersuchungen II, 216. 2. Der Vorschlag von BINDLEY, *John* VII, 37, 38, Exp VIII, 20, 1920, 443ff., die gemeinte Schriftstellein Jer. 2, 13 zu finden, ist nicht glücklicher als frühere Deutungen des Ausdrucks. Der Aufsatz von TURNER, *On the Punctuation of St. John*, 7, 37, 38, JThSt 1922/23, 69f. ist mir nicht zugänglich. 3. GRILL, Untersuchungen II, 128. 4. Beiträge zur Religionswissenschaft II, 32ff. 5. GGA 1911, 655, 2. Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 310f. 6. Schriften<sup>3</sup> IV, 115. 7. StKr 1915, 224ff. 8. ebd. 234.

von ERMAN<sup>1</sup> heißt: ich bin der Gott Atum, der ich allein war . . . Ich gelange zu diesem Lande der Verklärten und trete ein durch das prächtige Tor. Ihr, die ihr vorn steht, reicht mir eure Hände; ich bin es, ich bin einer von euch geworden. Ich bin mit meinem Vater Atum zusammen alltäglich, so gab GRAPOV<sup>2</sup> die fragliche Stelle richtiger, wie mich A. WIEDEMANN belehrte, mit den Worten: ich bin ja einer, der aus euch entstanden ist — wieder. Wohl aber heißt es in dem *Papyrus Leydensis* VII, 33: μηδεὶς με καταβιάσαιο, ὅτι ἐγὼ εἰμι· λέγε τὸ ὄνομα und Z. 39: οὐ μὴ μου λυμάνης cάρκα· ὅτι ἐγὼ εἰμι· λέγε τὸ ὄνομα — und das scheint in der Tat so, wie WETTER wollte, zu verstehen zu sein. Jedenfalls sind die genannten Stellen bei Johannes von den anderen, an denen zu ἐγὼ εἰμι ein Prädikat zu ergänzen ist oder hinzutritt und die, weil sie nur eine stilistische Eigentümlichkeit darstellen, uns hier nichts angehen, zu unterscheiden, und jene Stelle selbst nicht mit ZICKEN-DRAHT<sup>3</sup> so zu verstehen, daß Jesus als „Name Gottes“ dargestellt wird.

16. Das Jesus 8, 25 in den Mund gelegte Wort: τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν führte GRILL<sup>4</sup> unter der Voraussetzung, daß es: von Anfang an bin ich eben das, worüber ich zu euch rede, bedeute, auf Ys. 43, 7f. zurück, „wo Zarathuschtra die Antwort auf die im Namen Ahura mazdā's durch Vohu manah an ihn gerichtete dreifache Frage: 1. wer er sei, 2. zu wem er halte, 3. wann er Belehrung empfangen wolle, mit den Worten eröffnet: *Zarathuštrō paourvīm*, Zarathuschtra (bin ich) erstlich, und anschließend hieran erklärt, so gut er es vermöge, ein echter Feind dem Genossen der Drug, aber eine kraftvolle Stütze für den Anhänger des aša sein zu wollen.“ Ja, er fuhr fort: „wir haben hier bei Zarathuschtra, der anderwärts in den Gāthās ebensowohl der Heiland wie der Richter heißt, gleichfalls (d. h. ebenso wie Joh. 8) einen Zusammenhang, der sich um das Offenbarungsverhältnis und Bekenntnis des Heilmittlers zu Gott und um seine berufliche Stellungnahme und Betätigung gegenüber dem sittlich-religiösen Dualismus der Menschheit dreht. Unter diesen Umständen drängt sich die Antwort: *Zarathuštrō paourvīm* um so mehr als Parallele zu Joh. 8, 25 auf, als das Adverb *paourvīm* an sich, in der alten wie in der späteren Sprache, nicht bloß ‚erstlich‘ bedeutet, sondern auch ‚im Anfang‘ schlechtweg. Man erwehrt sich hier in der Tat nur schwer der Frage, ob der Verfasser des vierten Evangeliums, der durchweg ein so hohes und weitreichendes religionsgeschichtliches Interesse und eindringendes Studium an den Tag legt, in irgendwelchem Maße mit der ältesten religiösen Dichtung Irans Bekanntschaft erlangt hatte und unter bewußter Bezugnahme auf unsere Gāthā-Stelle der Antwort Jesu an die Fragesteller ‚von unten her‘, die Vertreter der lügnerischen Welt (8, 23. 44) den immer wieder so eigentümlich anmutenden Wortlaut verliehen hat.“ Aber diese Frage wäre, wie es auch im übrigen mit dem religionsgeschichtlichen Interesse des Evangelisten stehen mag, wohl doch zu verneinen; denn daß zu seiner Zeit die Gāthās (doch wohl in griechischer Übersetzung) in Kleinasien bekannt

1. Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum II, 1887, 459f. 2. bei LEHMANN, Textbuch zur Religionsgeschichte<sup>1</sup> 1912, 49. In der zweiten Auflage fehlt der Abschnitt. Vgl. auch PIETSCHMANN, *Nuk pu Nuk*, ZaegSp 1879, 67ff. 3. ΕΓΩ ΕΙΜΙ, StKr 1922, 162ff. 4. Untersuchungen II, 329ff.

gewesen seien, ist ganz unwahrscheinlich<sup>1</sup>. Und vor allem dürften die in Rede stehenden Worte in V. 25 doch wohl vielmehr: was rede ich überhaupt zu euch! zu übersetzen sein<sup>2</sup>, also gar nicht an Ys. 43, 8 erinnern.

17. Zu dem schon oben (S. 265) erwähnten Wort V. 32: die Wahrheit wird euch freimachen — bemerkte wieder GRILL<sup>3</sup>; „die hier den Jüngern Jesu in Aussicht gestellte ‚Befreiung‘ schlechthin erinnert daran, daß, wie in den religionsphilosophischen Systemen Indiens, so auch in der Popularphilosophie Buddhas die Heilshoffnung vom Blick auf ein göttliches Jenseits, auf eine Hilfe von oben . . . abgelenkt und das Prinzip der Erlösung in den Menschen verlegt war. Dieser hat sich selbst zu erlösen, und zwar durch die Erkenntnis der höchsten Wahrheit . . . Wir bekommen hier allem Anschein nach eine indische Parallele zu Joh. 8, 32 als Seitenstück zu den besprochenen Avesta-Parallelen von 8, 25 . . . Auch in 8, 32 konnte es sich für den Evangelisten nur darum handeln, in der Offenbarung des Logos-Christus glorios erfüllt zu zeigen, was die erleuchtetsten Naturreligionen geistig hochstehender Völker nur unvollkommen und mehr oder weniger getrübt und verkehrt geahnt hatten: daß es ein letztes vollkommenes Heil gibt für jeden, der sich durch den berufenen Zeugen der Wahrheit belehren läßt . . . Die schriftstellerische Tatsache, daß in dem bezüglichen gedoppelten Lehrgespräch Jesu 8, 12—58 auf die Zusammengehörigkeit der Begriffe: Wissen, Erkennen, Wahrheit, Freiheit insgesamt 30 (31?) mal, sei es mittelbar, sei es unmittelbar hingedeutet ist, wird, denke ich, unter diesen Umständen zu einem guten Teil verstanden werden.“ Aber das wird sie auch und besser, wenn man an den Hellenismus denkt, der zugleich im folgenden eingewirkt hat.

18. Mit dem Wort V. 34: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν* (τῆς ἁμαρτίας) verglichen WETTSTEIN und BAUER verschiedene Aussprüche von Philosophen, von denen hier vielleicht der Epiktets, *diss.* II, 1, 23: οὐδεὶς ἁμαρτάνων ἐλευθερός ἐστι αὐτὸν nächsten liegt — und damit sind, soweit es dessen bedarf, zugleich die ähnlichen Aussagen Röm. 6, 10ff. 7, 14. 8, 15 erklärt. Auch zu Joh. 8, 39: wenn ihr Abrahams Kinder seid, tätet ihr die Werke Abrahams — kann man mit den eben erwähnten Gelehrten das Wort Senecas, *ep.* 44, 3: *omnes hi maiores tui sunt, si te illis geris dignum* vergleichen, aber verständlich ist es natürlich ohne ein solches Vorbild.

19. Wenn REITZENSTEIN<sup>4</sup> das Wort V. 42: ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξηλθον καὶ ἦκω und die Antwort der Juden V. 48: οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρείτης εἶς cū καὶ δαιμόνιον ἔχεις aus der schon oben (S. 95) erwähnten Beschreibung von οἱ περὶ Φοινίκην τε καὶ Παλαιστίνην, die sagen: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον, ἦκω δέ bei Origenes, *c. Cels.* VII, 8 erklärte, so könnte man dagegen zunächst einwenden, daß Celsus nicht gerade von

1. Die Nachricht bei Plinius, *h. n.* XXX, 1 (2), 4: *Hermippus . . . viciis c milia versum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positīs explanavit* wird wohl niemand dafür geltend machen wollen. 2. vgl. außer den von GRILL, Untersuchungen II, 329, 932 angeführten auch BAUER, Handbuch II, 2, 89f., zugleich aber das Urteil HEITMÜLLERS, Schriften <sup>3</sup> IV, 115: „vielleicht ist der Wortlaut des Textes so, wie er vorliegt, nicht gut; es kann nur ein Versuch des Verständnisses gemacht werden.“ 3. Untersuchungen II, 342ff. 4. Pimandres 223, 2, SAH, *philos.-hist.* Kl. 1919, 12, 65, 1; vgl. auch NORDEN, *Agnostos Theos* 188f.



samaritischen Propheten spricht; außerdem aber erinnert das Gespräch bei Johannes doch nicht besonders an jene Schilderung der phönizischen und palästinischen Propheten. Ja, bei dem Wort 10, 18: ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν (sc. τὴν ψυχὴν) καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, auf das allerdings viele von den Juden V. 20 wieder mit dem Urteil: δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται antworten, handelt es sich doch überhaupt um etwas anderes; von dem Gespräch 7, 19f.: τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος· δαιμόνιον ἔχεις gilt das auch nach REITZENSTEIN selbst und trotzdem, daß es 8, 37 genauer heißt: Ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.

20. „Zu dem διάβολος ἀνθρωποκτόνος und ψευστής des Evangelisten (V. 44)“ bemerkte GRILL<sup>1</sup> weiter, „ist Vend. 22, 2 zu vergleichen. Ahura mazdā sagt zu Zarathuschtra: der lügnerische, vielverderbliche Angra mainyu schuf mir 9 und 90 und 900 und 9000 und 9mal 10000 Krankheiten“. Aber trotz dieser Übereinstimmung darf man wohl nur im allgemeinen an einen Einfluß des Parsismus denken, und auch das bloß, wenn der Vers (dessen letzten Teil HEITMÜLLER<sup>2</sup> für verderbt hielt) so entschieden dualistisch zu verstehen ist, wie er allerdings lautet.

21. Wenn Jesus V. 59 und ebenso 10, 31. 11, 8 mit Steinigung bedroht wird, so soll das nach GRILL<sup>3</sup> an die Dionysos in den Bakchen des Euripides V. 355ff. von Pentheus angedrohte gleiche Todesstrafe erinnern, und dies um so mehr, als, „was im Evangelium die Judenschaft zu einem Steinigungsversuch veranlassen müßte, . . . das eine Mal der andeutende Hinweis Jesu auf seine in der Gottessohnschaft begründete Präexistenz, das andere Mal die als gotteslästerliche Selbstvergötterung erscheinende ausdrückliche und unumwundene Aussage seiner Einheit mit Gott“ sei. „Im ersteren Falle“, fuhr GRILL fort, „geht unmittelbar vorher Jesu Bestreitung der Gotteskindschaft der ihn anfeindenden Juden und die Behauptung ihrer teuflischen und in diesem Sinne unehelichen Herkunft . . . Diesen evangelischen Gedankengängen steht gegenüber, daß in der Dichtung des Euripides auch Dionysos gleich bei seinem ersten Auftreten sich als den Gott vorstellt, der die Gestalt eines sterblichen Menschen angenommen hat, und daß er aus eben diesem Grunde gegen einen schweren Verdacht von vornherein sich zu wehren hat. Er klagt, seine Muhmen, denen es doch am wenigsten gezieme, leugnen, daß er Sohn des Zeus sei; sie geben vor, daß seine Mutter Semele, von einem sterblichen Manne νυμφευθεῖσα, die Schuld des Beilagers auf Zeus schiebe . . . Daß diese zum Wesen des griechischen Mythos ganz und gar stimmende Art von Verdacht eine unmittelbare gegenbildliche Verwertung seitens des Evangelisten nicht zuließ, daß es mit anderen Worten hier nur möglich war, den tiefer Nachdenkenden etwas zwischen den Zeilen lesen zu lassen, leuchtet von selbst ein.“ Weniger aber wohl, daß statt dessen jene Bestreitung der Gotteskindschaft der Juden, wie es GRILLS Meinung gewesen zu sein scheint, ein Gegenbild zu jener Verleumdung des Dionysos oder vielmehr seiner Mutter bilden sollte. Ja, auch daß die Jesus angedrohte Steinigung der des Dionysos

1. Untersuchungen II, 337. 2. vgl. auch meine Entstehung des Johannesevangeliums 189f. 3. Untersuchungen II, 123ff.

nachgebildet sei, könnte man, wenn der vierte Evangelist oder sein Gewährsmann doch wohl nicht Euripides' Bakchen gelesen haben wird, nur annehmen, wenn eine Steinigung des Dionysos auch sonst erzählt worden wäre; das ist aber trotz GRILL auch aus dem Dionysosopfer auf Tenedos bei Aelian, *nat. anim.* XII, 34 nicht zu entnehmen; denn hier wird derjenige, der das Tier erschlagen hat, mit Steinen beworfen, nicht etwa das Tier selbst. Außerdem hat schon BAUER<sup>1</sup> die Notiz im Johannesevangelium durchaus befriedigend mit den Worten erklärt: „Steinigung war die Strafe des Lasterers nach *Lev.* 24, 16.“

22. Die Frage der Jünger 9, 2: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blindgeboren wurde? könnte noch nach FRANKE<sup>2</sup> „aufgefaßt werden wie hervorgerufen durch einen Nachhall von Digha nikāya XXIX, 34.“ Aber näher liegt doch, wie auch GARBE<sup>3</sup> zeigte, der Hinweis auf die griechische Präexistenzvorstellung, wie sie bei Philo und in der Weisheit Salomos nachwirkt. Ja, vielleicht denkt der Verfasser auch daran nicht, sondern läßt die Jünger nur wieder eine ihrer törichten Fragen stellen; denn auch eine Heimsuchung der Sünden der Eltern an den Kindern mochte er verwerfen. Wenn BAUER zu V. 31: wir wissen, daß Gott nicht auf Sünder hört, sondern wenn einer gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den hört er — außer an alttestamentliche auch an Worte griechischer Philosophen erinnerte, so wollte er sie doch gewiß nicht als die Quelle der johan-neischen Stelle bezeichnen.

23. Fand GRILL<sup>4</sup> in 10, 2 „eine originelle Deutung des Dionysosbeinamens Διθύραμβος in seiner typischen Übertragung auf Jesus“, so ging er von der Voraussetzung aus, daß dieser unter dem εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας zu verstehen sei, die aber wenigstens zu V. 7, wo gewiß ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων zu lesen ist, nicht paßt<sup>5</sup>. Noch weniger kann freilich wohl trotz GRILL der Ausdruck in V. 1: ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν auf die Deutung von Διθύραμβος als ὁ διὰ θύρας ἀμβαίνων zurückgehen; denn dann gälte ja der falsche Hirte als Gegenbild zu Dionysos. Wird Jesus die Tür genannt, so verglich WEINEL<sup>6</sup> vielmehr die ähnlich bezeichneten Himmelswesen in der Gnosis und bemerkte im allgemeinen mit Recht: „auch hier liegt wohl Älteres, uns Verborgenes im Hintergrunde“. Doch erinnert der gute Hirt V. 11, mit dem zugleich der große<sup>7</sup> Hirt der Schafe Hebr. 13, 20 und der Hirt der Seelen oder Erz-hirt I. Petr. 2, 25. 5, 4 — alles ältere Stellen — zusammengekommen werden kann, da es sich genauer um einen Schafhirten handelt, nicht in erster Linie an den Rinderhirten Dionysos, an den natürlich GRILL<sup>8</sup> dachte, geschweige denn, daß, weil „unser Abschnitt sozusagen am Eingang zum Friedhof von Joh. 11 steht“<sup>9</sup>, zugleich auf den „dem Dionysos nächstverwandten“<sup>10</sup> Orpheus und seine Hadesfahrt angespielt werden sollte. Auch

1. Handbuch II, 2, 96. 2. Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt, ZDMG 1915, 457, 1. 3. Indien 36f. 4. Untersuchungen II, 148ff. 5. vgl. BAUER, Handbuch II, 2, 108, auch meine Entstehung des Johannesevangeliums 197. 6. Theologie<sup>3</sup> 555. 7. Über die Bedeutung dieses μέγας vgl. ebd. 553. 8. vgl. auch GRUPPE, Mythologie 1532, 1. 9. GRILL, Untersuchungen II, 153. 10. Anders wurde Orpheus übrigens von KERN, Orpheus 1920, 16ff. erklärt.

GRILL verwies ja zugleich auf die Bezeichnung Zarathuštrōs als des den Armen zum Hirten bestellten Ys. 27, 13, aber an ihn ist wohl ebenso wenig zu denken wie an Yimō<sup>1</sup> oder auch den babylonischen Sonnengott<sup>2</sup> bzw. Tammuz<sup>3</sup>, Osiris<sup>4</sup> bzw. Anubis<sup>5</sup>, Attis<sup>6</sup>, den Stadtgott von Tyrus<sup>7</sup>, und endlich Aion<sup>8</sup>. Am ehesten könnte wenigstens im Johannesevangelium, wo das prägnante: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, wie das später zu besprechende ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή 15, 1 wohl darauf hinweist, daß, mit PERDELWITZ<sup>9</sup> zu reden, „das Wort schon vorher zur Bezeichnung irgendeiner göttlichen Gestalt gebraucht worden ist, um dann auf die Person Christi übertragen zu werden“, wie REITZENSTEIN und BAUER meinten, der Völkerhirt der hermetischen Literatur eingewirkt haben, die nach beiden ja auch im folgenden anklingt. Und in der Tat erinnert die Fortsetzung der Wiederaufnahme jenes Selbstzeugnisses in V. 14: γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμὰ an das freilich mit dem Poimandres nicht ohne weiteres zusammenzustellende Zaubergebet des Astrampsychos (WESSELY, Neue griechische Zauberpapyri, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. 42, 2, 1893, 55): οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ τὸ ἐμέ. Dagegen zur Erklärung der anderen Stellen, an denen Jesus der Hirt heißt, genügt das alte Testament, namentlich Jes. 63, 11 — I. Petr. 2, 25 klingt ja außerdem die Stelle Ezech. 34, 11 LXX an. Daß der Ausdruck ἀρχιποίμην direkt von einem menschlichen Oberhirten entlehnt sei<sup>10</sup>, ist wohl weniger wahrscheinlich, und ebenso, daß er auf die in griechischen und lateinischen Inschriften für den höchsten Beamten der Dionysosverehrer vorkommende Bezeichnung ἀρχιβουκόλος zurückgehe<sup>11</sup>. Eher könnte man, zugleich für die ποιμένες genannten Gemeindebeamten Eph. 4, 11, mit DIBELIUS<sup>12</sup> an die gleichnamigen sakralen Stifter und jeweiligen Thiasarchen griechischer Vereine, vielleicht auch mit REITZENSTEIN an die Häupter der Eingeweihten bei den Ssabiern denken.

24. Mit Joh. 10, 16: γενήσονται μία ποίμνη, εἰς ποιμὴν kann man mit BAUER<sup>13</sup> den Satz vergleichen, in dem sich nach Plutarch, *de Alex. virt.* I, 6. 329a die πολιτεία des Stoikers Zeno zusammenfaßte: ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δίκαιοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἧ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. Meinte BAUER dagegen außerdem wohl, daß dem johanneischen Ideal als Gegenbild auch „die Vorstellung von der ursprünglichen und daher wiederkehrenden Reli-

1. vgl. TIELE, Geschichte II, 288. 2. vgl. JASTROW, Religion I, 433. 3. vgl. Graf BAUDISSIN, Adonis 101. 4. vgl. BREASTED, *Development* 346. 5. vgl. REITZENSTEIN, Wundererzählungen 126, 1, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 125. 6. vgl. HEPDING, Attis 206f. Über die Aberkiosinschrift siehe oben (S. 238). 7. vgl. REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 186. 8. vgl. ebd. 186, 1, im allgemeinen WEINEL Theologie<sup>3</sup> 554: „es muß . . . gefragt werden, ob sich in dem großen herrschenden Völkerhirten nicht der Einfluß dieser Königs- und Götterbilder auch im Christentum ausspricht.“ 9. Mysterienreligion 100; vgl. GUNKEL, Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 289f., WETTER, StKr 1915, 236. 10. vgl. DEISSMANN, Licht<sup>4</sup> 77ff. 232, auch KNOPF, Die Briefe Petri und Judae 190, von DUNIN-BORKOWSKI, StML 1911, 35, 217. 11. vgl. CUMONT, *Textes* I, 315, 6, PERDELWITZ, Mysterienreligion 100f. 12. Handbuch III, 2, 112. 13. Handbuch II, 2, 104.



gionseinheit der alten Nationen“ bei Plutarch, *de Is.* 67, Celsus bei Origenes I, 14. 24. V, 41. 45. VIII, 72 und Maximus von Tyrus, *philosoph.* XI, 5a zugrunde liege, so deutet darauf doch nichts hin.

25. Mit dem Wort V. 30: ich und der Vater sind eins — verglich DIETERICH<sup>1</sup> unter BAUERS Beifall zunächst die Aussage Chrysipps bei Philodem *περὶ εὐσεβείας* p. 80 GOMPERZ: ἅπαντά ἐστιν αἰθέρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατήρ καὶ υἱός, womit in der Tat Zeus, der αἰθήρ, und Apollo, der unter dem Sohn zu verstehen sein wird, gleichgesetzt werden. Deutlicher noch ist das Gebet im Vorwort des fünften Buches der Mathesis des Firmicus Maternus (§ 3), die er ja noch als Heide schrieb: *quicumque es deus . . . tu tibi pater ac filius uno vinculo necessitudinis obligatus*, während das ebenfalls von Firmicus Maternus, aber in seiner Schrift *de errore profanarum religionum* 26, 1 (und lateinisch von Arnobius, *adv. gent.* V, 21) überlieferte Symbol: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ und auch die Bezeichnung des Mithras, der den Helios gezeugt und geschaffen hat, als ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας zu Anfang der sogenannten Mithrasliturgie weniger deutlich ist. Außerdem hielt DIETERICH hier einen Einfluß des Christentums für möglich, für den doch eben wegen der geringeren Deutlichkeit der Vorstellung nichts spricht, und auch in der Mathesis des Firmicus und bei Chrysipp ist die Anschauung so andersartig, daß man im Johannesevangelium höchstens an einen ganz äußerlichen Einfluß des Hellenismus denken dürfte.

26. Wenn 11, 49 Kaiphas der Hohepriester dieses Jahres heißt, so wird diese Angabe seit MOMMSEN<sup>2</sup> gern aus einer Verwechslung mit dem ebenfalls ἀρχιερεὺς genannten und in der Tat jährlich wechselnden kleinasiatischen Oberpriester des Kaiserkultes erklärt — ob mit Recht, kann, da es sich dabei um keine christliche Lehranschauung handelte, hier wohl unentschieden bleiben. Dagegen traf es gewiß zu, wenn HEITMÜLLER<sup>3</sup> zu der Bezeichnung des Rates des Kaiphas als einer Weissagung V. 51 bemerkte: „diese sehr mechanische und äußerliche Auffassung der prophetischen ‚Begeisterung‘ dürfte vielleicht weniger aus der Erinnerung an alttestamentliche Vorstellungen vom hohenpriesterlichen Amte als aus heidnischen Einflüssen zu erklären sein“; auch BAUER<sup>4</sup> hob hervor, „daß sich in den Augen des Juden Prophet und Priester längst nicht so nahestehen wie für den Griechen μάντις und ἱερεὺς“.

27. Den Umstand, daß der vierte Evangelist 12, 12ff. den zu „der allbeherrschenden (?) Logosidee“ eigentlich nicht passenden Einzug in Jerusalem berichtet, erklärte GRILL<sup>5</sup> wieder daraus, daß ein Esel (allerdings „nicht als Friedentier, sondern seiner priapeischen Eigenschaften wegen“) „nicht selten die Ehre hat, den Gott Dionysos zu tragen“, und den andern Umstand, daß von dem Esel wohl das junge Alter, aber nicht, wie bei Markus und Lukas, die Unentweihtheit hervorgehoben wird, daraus, „daß das fragliche Esellullen Symbol der von dem messianischen König Israels nunmehr in Dienst zu nehmenden und dem alten Gottesvolk zuzuführenden hoffnungsreichen hellenischen Völkerwelt ist, die — bezeichnend genug — unmittelbar

1. Mithrasliturgie<sup>2</sup> 68. 155f. 2. Römische Geschichte V, 1885, 318. 3. Schriften<sup>3</sup> IV, 133. 4. Handbuch II, 3, 116. 5. Untersuchungen II, 207ff.

nach seinem Einzug in Jerusalem in den „Griechen, welche den Jesus sehen wollen“, sich heilsbegierig bei ihm einfindet.“ Ja GRILL fuhr fort: „offenbar will der Evangelist in dem ganzen Zusammenhange unseres Erzählungsabschnitts durchblicken lassen, daß ähnlich wie die großen Dionysien dem Eintritt der vollendeten Erscheinung des Gottes beim Übergang vom Frühling zum Sommer galten, der festliche Empfang Jesu bei seinem letzten, entscheidenden Einzug in Jerusalem über den Tod hinausweise und vielmehr als gottgeordnete Vorfeier der unmittelbar damit zusammenhängenden ‚Verherrlichung‘ des Sohnes Gottes als des Weltheilandes zu verstehen sei.“ Aber diese „tiefere Wahrheit“ konnte doch wohl, selbst wenn sonst im Johannesevangelium auf Dionysos angespielt würde, kein Leser in dieser Geschichte finden; denn auch auf die „alttestamentlich beliebte Verwendung des Tierbildes überhaupt zur Darstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel“ weist ja hier nichts hin.

28. Wenn man früher vielfach das Wort V. 24: wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und abstirbt, bleibt es eben ein Korn, wenn es aber abstirbt, bringt es viele Frucht (vgl. auch I. Kor. 15, 36ff.) aus den eleusinischen Mysterien erklären wollte, so ist das, wie ANRICH<sup>1</sup> zeigte, deshalb zweifelhaft, weil in Eleusis das Sterben und Wiederauferstehen gar nicht an dem Samenkorn veranschaulicht, ja eigentlich überhaupt nicht erwartet wurde. So erinnerte BAUER vielmehr an die Meinung Epiktets, *diss.* IV, 8, 36: κατορυγήναι δὲ χρόνον τὸ σπέρμα, κρυφθῆναι, κατὰ μικρὸν αὐξηθῆναι, ἵνα τελεεφορήσῃ, aber natürlich ist das Wort bei Johannes auch ohne ein solches Vorbild verständlich. Weist doch in der Rede sonst nichts auf stoische Einflüsse hin; denn der Tadel des φιλόψυχος III, 20, 6, den BAUER mit V. 25: wer sein Leben liebt, der verliert es — verglich, ist auch nach ihm selbst anders begründet.

Eher kann man für die Deutung der Stimme vom Himmel als eines Donnerschlags V. 29 an die entsprechenden Auffassungen eines solchen bei Griechen und Römern erinnern; dagegen liegt meiner Meinung nach kein Grund vor, den Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου V. 31. 14, 30. 16, 11 mit REITZENSTEIN<sup>2</sup> aus den besonderen Aion-Vorstellungen zu erklären. Und noch weniger erinnert trotz GRILL die Fortsetzung 12, 32 (vgl. 14, 3): wenn ich von der Erde erhöht werde, so werde ich alle zu mir ziehen — an die Sage, daß Dionysos in den Hades hinabgestiegen sei und seine Mutter von dort zum Olymp heraufgeholt habe; denn dabei handelt es sich doch nicht um eine Erhöhung, auch wenn sie manchmal den Hinabstieg in die Unterwelt krönen sollte.

29. Die Fußwaschung 13, 1ff., von der ja schon oben (S. 173) die Rede war, brachte wieder GRILL<sup>3</sup> mit den als κροκάθαρσις καὶ προάγνωσις τῶν μεγάλων in der südöstlichen Vorstadt Athens Ἄγραι gefeierten „kleinen“ eleusinischen Mysterien zusammen, indem er bemerkte: „der Südosten Athens gleicht geographisch mehrfach merkwürdig dem Osten Jerusalems.

1. Mysterienwesen 146, 1, auch gegen GRILL, Untersuchungen II, 252. 2. Erlösungsmysterium 237, 1. 3. Untersuchungen II, 294, 886.

Wie der Akropolis gegenüber der Ardetos sich erhob, so dem Tempelberg und dem Zion gegenüber der Ölberg. Dem Athen von dem östlichen Hügelzug trennenden, südwärts fließenden Ilissos entsprach in Jerusalem der gleichfalls von Norden kommende Kidron, der eine wie der andere ein eingezwängter Wildbach . . . Die athenische Quelle Kallirrhoë, die „am Rande des Ilissosbettes aus dem Felsen quillt“, ließ an den Gichon und den Rogel des Kidrontales denken. Hat wohl der Evangelist nicht selbst an diese Parallele gedacht, wenn er auffallenderweise berichtet, daß Jesus sich mit seinen Jüngern vom letzten Mahle weg (13, 2. 14, 31) über den Winterbach Kidron an eine Stätte begeben habe, wo ein Garten (κήπος) war, in den er mit seinen Jüngern hineinging, und daß diese Örtlichkeit auch sein Verräter Judas kannte, weil Jesus oftmals sich dort mit seinen Jüngern versammelte? Die Umständlichkeit der ganzen Bemerkung verrät allein schon, daß der Evangelist dem scheinbaren Nebenumstande ein besonderes Gewicht zuschrieb. Es ist daran zu erinnern, daß die Synoptiker die Überschreitung des Kidron gar nicht erwähnen. Auch am Ilissos zog sich — hier auf der Stadtseite selbst — schon in der Zeit vor den Perserkriegen ein Gartenland (κήποι) hin; östlich gegenüber aber lag . . . das . . . Stadion der panathenäischen Kampfspiele. An dieselbe Ufergegend versetzt Platon mit der Szene seines Dialogs Phädrus . . . Wir lernen offenbar in Joh. 18, 1ff., wie kaum irgendwo, den Verfasser unseres Evangeliums, der Jerusalem wie Athen aus eigener Anschauung kannte, auch als Dichter kennen. Im Blick auf den letzten Leidensgang Jesu und seinen Seelenkampf in Gethsemane . . . fühlt er sich unwillkürlich an die Stätte versetzt, wo einst der gefeiertste klassische Herold der Wahrheit im Kreise seiner Jünger den inneren Beruf ausgerichtet hatte, der ihn zum Martyrium führte. Wir ahnen nur, wie gewaltig ihm auch der Gegensatz der Wettkämpfe im athenischen Stadion und jenes Ringkampfes des ‚Sohnes‘ mit dem ‚Vater‘ in Gethsemane, der der Rettung der ‚Welt‘ galt, sich aufgedrängt haben mag.“ Aber kann das alles nicht auch (unter der unbeweisbaren Voraussetzung, der vierte Evangelist kenne Jerusalem wie Athen aus eigener Anschauung) zunächst in das achtzehnte Kapitel hineingelesen sein, obwohl sich die dortige Umständlichkeit auch anders und natürlicher erklären läßt — nämlich so, daß Jesus nicht daran gedacht habe, sich zu verbergen?<sup>1</sup> Selbst die Fußwaschung könnte höchstens an die kleinen Mysterien erinnern, wenn auf diese anderwärts deutlich angespielt würde; das ist aber bisher wenigstens nicht der Fall gewesen.

30. Von vornherein unwahrscheinlich ist es wohl trotz GRILL<sup>2</sup>, daß der Name des 13, 23 zum erstenmal vorkommenden Lieblingsjüngers deshalb verschwiegen wurde, weil Ἰωάννης an Διδόνυχοσ erinnern sollte. Denn der „Gleichklang“ beider Namen ist doch gar nicht groß; außerdem sollte man dann wohl erwarten, daß der Name des Lieblingsjüngers nicht verschwiegen, sondern eben genannt würde.

31. Zu 14, 2: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν bemerkte wieder GRILL<sup>3</sup>: „es ist möglich, daß der Evangelist bei der οἰκία und den

1. vgl. HEITMÜLLER, Schriften <sup>3</sup> IV, 167. 2. Untersuchungen II, 200. 3. ebd. 214, 641; vgl. 332.



μοναί . . . an den Gegensatz des δόμος des Zeus καταχθόνιος Aides gedacht hat. In der hellenischen Religion stand nichts im Wege, Dionysos auch zum Sohn des unterweltlichen Zeus zu machen. Positiv könnte eine Anspielung auf *garō demāna*: die für die ‚rechtgläubigen‘ Menschen bestimmte Wohnstätte Mazdās und der Seligen, das Paradies, in Frage kommen . . . Allzu entfernt boten sich die buddhistischen Wohnungen im Himmel . . . zum Vergleich dar.“ Aber auch an die avestische und griechische Vorstellung erinnert nichts; denn wenn Dionysos Καθηγεμών heißt, so ist das gerade nach GRILL etwas anderes, als wenn sich Jesus V. 6 als den Weg bezeichnet haben soll. Dafür kann man eher mit HEITMÜLLER und BAUER an die gnostische Lehre von der Himmelsreise der Seele erinnern, zumal ja die mit dem Weg zusammengestellten Begriffe Wahrheit und Leben, wie wir schon sahen (S. 206f.), einen ähnlichen Ursprung haben werden. Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια kommt, wie WENDLAND erinnerte, außerdem in dem Londoner magischen Papyrus 46, 148 (KENYON, *Greek Papyri in the British Museum* I, 70f.) vor. Dagegen ist es nach dem Bisherigen wieder unbegründet, wenn GRILL<sup>1</sup> zu V. 12: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει, καὶ μέζονα τούτων ποιήσει bemerkte: „den ἔργα, welche die Christusgläubigen . . . zu Ehren ihres verkörperten Herrn und in seiner Kraft . . . weit über das Gebiet seines ursprünglichen irdischen Wirkungskreises hinaus vollbringen, stehen auf der andern Stufe der Dionysosreligion die die Erscheinungsweise dieses Gottes gleichfalls abspiegelnden, seiner Einwirkung zugeschriebenen, ihn verherrlichenden und auf Verbreitung seines Kultes abzweckenden, in Sage und Dichtung gefeierten Wunderwerke seines Thiasos gegenüber.“ Eher könnte der V. 16 zum erstenmal für den Geist und I. Joh. 2, 1 für Christus gebrauchte Ausdruck παράκλητος nicht nur aus dem profanen<sup>2</sup>, sondern genauer aus dem religiösen Sprachgebrauch entlehnt sein; wenigstens zitierte H. WINDISCH<sup>3</sup> zu der zuletzt angeführten Stelle die Bemerkung Plutarchs, *de Pyth. or.* 20. 404a: περὶ τῆς ἀμαρτίας ἡρώτα τὸν θεὸν εἴ τις εἴη παράκλησις ἢ λύσις. Andererseits zu V. 18: οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς (vgl. auch das Folgende sowie 16, 16ff.) braucht man trotz GRILL wieder nicht gerade an die an verschiedenen Stellen gefeierte ἀποδημία und ἐπιδημία des Dionysos zu erinnern, auch kaum mit BAUER<sup>4</sup> für den Ausdruck an der erstangeführten Stelle an „das Verhältnis des scheidenden Sokrates zu seinen Schülern, die Plato, Phaid. 65. 116a beschrieben werden als ἀτεχνῶς ἡγούμενοι ὥσπερ πατρὸς στερηθέντες διάξιν ὀρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον, oder mit demselben und schon REITZENSTEIN für V. 26: ἐκεῖνος (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν an *Corp. Herm.* XIII, 7: τοῦτο τὸ γένος, ὃ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ’ ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμνησκέται.

32. Das Bild vom Weinstock 15, 1ff. führte GRILL natürlich wieder auf den Dionysosmythos zurück, an den auch schon E.<sup>5</sup> und O. PFLEIDERER, A. JEREMIAS<sup>6</sup>, WEINEL, BOUSSET<sup>7</sup> und KNOPF<sup>8</sup> erinnert hatten, ja, er

1. ebd. II, 233f. 2. vgl. DEISSMANN, *Licht* 4 285f. 3. Handbuch IV, 2, 109. 4. Handbuch II, 2, 139. 5. Die Philosophie Heraklits 1886, 379f. 6. Babylonisches 33. 7. Kyrios Christos 2 274. 8. Handbuch, Ergänzungsband 26.

find zugleich in V. 5 (ὁ μένων ἐν ἐμοὶ . . . φέρει καρπὸν πολὺν) und 8 (ἐν τούτῳ ἑδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε) eine Anspielung auf die Bezeichnung des Dionysos als Κάρπιος. Ist das überhaupt nur möglich, wenn das Kapitel sonst auf Dionysos Bezug nimmt, so läßt sich auch das letztere wohl nicht beweisen<sup>1</sup>. Zwar aus dem alten Testament ist das Wort: ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή V. 1, obwohl Jeremias 2, 21 LXX Jahwe zu Israel sagen läßt: ἐγὼ ἐφύτευα σε ἄμπελον καρποφόρον πάσαν ἀληθινὴν und von hier (und Ezech. 19, 10) auch jene Aussagen Joh. 15, 5 und 8 stammen könnten, doch nicht genügend zu erklären, auch nicht aus dem wohl auf eine jüdische Vorlage zurückgehenden Abendmahlsgebet διδ. 9, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδὸς σου, ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου oder gar dem Vergleich der Herrschaft des Messias mit einem Weinstock oder einer Quelle *Ap. Bar.* 36, 3. 39, 7; denn an all diesen Stellen handelt es sich um eine Größe, mit der Jesus nicht wohl gleichgesetzt werden konnte. Auch ob der Weinstock, den, wie seinerzeit nach Herodot VII, 27 Pythios, der Sohn des Atys, dem Darius Hystaspes, so nach Josephus, *ant.* XIV, 3, 1. 34f. Aristobul II. dem Pompejus geschenkt hatte und der im Tempel zu Jerusalem aufgestellt war<sup>2</sup>, auf eine Verehrung desselben noch in späterer Zeit hindeutet, läßt sich nicht ausmachen; wohl aber scheint der „erste Hauptweinstock im Schatzhaus der Oberwelt“, den der Mandäismus annahm, nicht, wie BRANDT<sup>3</sup> wollte, aus dem Christentum, sondern, wie die Übereinstimmung mit dem Bundahish (14, 1f.) zeigt, aus dem Parsismus zu stammen und könnte also auch in der Umgebung der Kreise, in denen diese johanneische Tradition entstand, schon eine Rolle gespielt haben. Etwas Sichereres freilich läßt sich hier wie sonst manchmal nicht sagen — geschweige denn über die von REITZENSTEIN und BAUER angenommene Beziehung zwischen V. 3: ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν und *Corp. Herm.* XIII, 15: καλῶς σπεύδεις λύσαι τὸ κῆνος· κεκαθαρμένον γάρ. Überhaupt nicht hätte letzterer zu V. 13ff.: niemand hat eine größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde einsetzt — an die Wertung der Freundschaft in der griechischen Philosophie erinnern sollen; von dem Ursprung der Bezeichnung der Anhänger Jesu als seiner Freunde war ja schon oben (S. 246) die Rede.

33. Eher könnte man, wieder mit BAUER für 16, 13: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς ἀλήθειαν πᾶσαν oder vielmehr ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ auf *Corp. Herm.* VII, 2: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγῶντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας oder X, 21: εἰς τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς (vgl. auch IV, 11. IX, 10. XII, 12) verweisen; denn wenn es auch Jes. 63, 14 und Ps. 142, 10 LXX vom Geiste heißt: ὠδήγησεν αὐτοὺς oder ὁδηγήσει με ἐν τῇ εὐθείᾳ und ebenso Sap. 9, 11

1. Wenn sich WEINEL, *Theologie* <sup>3</sup> 555 auf die Parallele zwischen Christus und Dionysos, die Justin, *ap.* I, 54 und *dial.* 69 zieht, berief, so handelt es sich dort nicht um Joh. 15, 11ff., sondern *gen.* 49, 10f. 2. vgl. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* <sup>3</sup> III, 103, 4. 3. *Religion* 63. 197, auch: Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, *JPrTh* 1892, 433ff.

von der Weisheit: ὁδηγῇ με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως, so handelt es sich doch nur in der hermetischen Literatur um ein Führen zur Erkenntnis. Auch zu V. 32: οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν darf man vielleicht mit demselben Gelehrten<sup>1</sup> bemerken: „von Jesus gilt in einzigartiger Weise, was der Stoiker von allen Menschen sagt: οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος ὁρφανός, ἀλλὰ πάντων αἰεὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστὶν ὁ κηδόμενος (Epiktet III, 24, 15)“ und zu V. 33: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε ebenfalls an den Preis des inneren Friedens, der aller äußeren Anfechtung spottet, durch Epiktet III, 12, 12: ταύτην τὴν εἰρήνην τις ἔχων ... οὐκ ἄρκεται, ὅταν ᾗ μόνος; erinnern. Endlich zu dem Schluß des Verses: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (vgl. I. Joh. 2, 13. 4, 4. 5, 4, ap. 3, 21. 5, 5. 6, 2. 11, 7. 13, 7. 17, 13ff. 19, 11ff.) bemerkte WEINEL<sup>2</sup> „diesen merkwürdigen Sprachgebrauch kann man nicht lediglich aus der Lage der mit der ‚Welt‘ ‚kämpfenden‘ Christenheit herleiten. Das Wort ‚Kampf‘ spielt dafür eine zu geringe Rolle. Ist das Wort ‚Sieger‘ vielleicht dadurch bedingt, daß gerade in der Kaiserzeit der alte Götterbeiname ‚der Sieger‘ sehr beliebt wurde und zumal die Lichtgötter als die unbesiegbaren verehrt wurden, *Sol invictus*, Mithras und andere?“ Ich selbst möchte lieber auch diese Ausdrücke auf das Bewußtsein der Zeit, in einem Kampf zu stehen, herleiten — ebenso wie den in Rede stehenden johanneischen Sprachgebrauch.

34. Die im neuen Testament einzig dastehenden Ausdrücke πάτερ ἅγιε und πατήρ δίκαιε V. 11 und 25 fand GRILL dem Avesta, namentlich den Gāthās, ähnlich; aber mindestens an einen direkten Einfluß braucht man wieder nicht zu denken. Wenn dagegen WENDLAND zu V. 22f.: ἐγὼ τὴν δόξαν ἦν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς ἵνα ᾧσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς ἐν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ cū ἐν ἐμοί, ἵνα ᾧσιν τετελειωμένοι εἰς ἐν an das in Papyris erhaltene Gebet: cū (εἰ) ἐγὼ καὶ ἐγὼ cū erinnerte, so hängt das Johannesevangelium allerdings zweifellos mit dieser hellenistischen Mystik zusammen.

35. Für die Bemerkung 18, 6, auf Jesu Wort: ich bin es — seien die Häscher zurückgewichen und zu Boden gefallen, verwies GRILL<sup>3</sup> wieder, wenngleich nur nebenher, auf den Dionysosmythus, nach dem dieser „zugleich ein sehr friedlicher, aber auch ein sehr kriegerischer Gott“ sei, „der ganze Heere in die Flucht treibt, ehe er mit ihnen handgemein geworden, und mit seinem Thyrsos ebenso gut verwunden kann als Quellen des Überflusses eröffnen oder Begeisterung im Gemüt erwecken“; aber dazu wäre doch hier nicht einmal, wenn der Mythus sonst im Johannesevangelium anklänge, Anlaß. Und ebensowenig braucht man für die Bezeichnung Jesu als des Königs der Wahrheit V. 37 an das Ahuna Vairya zu erinnern, nach dem Zarathuštrō in der Gewißheit des aša wie der beste Oberherr, so der beste Richter sei<sup>4</sup>.

36. Besonders bedenklich ist es, daß GRILL<sup>5</sup> weiterhin nicht nur in der Notiz über die Mutter Jesu 19, 25ff. „eine auf das freieste vollzogene Anspielung auf den durch den Verlust eines geliebten Kindes verursachten

1. Handbuch II, 2, 153. 2. Theologie<sup>3</sup> 554f. 3. Untersuchungen II, 130f. 4. Gegen ebd. 327f. 5. ebd. 195ff.



mütterlichen Schmerz, wie er in dem der Dionysosreligion naheverwandten Demeterkult eine hervorragende, wirksame und populäre Ausprägung gefunden hatte“, sondern auch in der Erwähnung der Schwester der Mutter Jesu, unter der unbeweisbaren Voraussetzung, daß sie mit der Mk. 15, 40 genannten Salome identisch sei, einen antitypischen Hinweis auf Semele sah. Ja noch schlimmer ist es, wenn Jesus V. 28 wegen der dionysischen Typik des vierten Evangelisten das Wort: mich dürstet — in den Mund gelegt, zugleich aber deshalb vorher die Mk. 15, 23 und Mt. 27, 34 erzählte Tränkung mit Wein übergangen und hier wie bei den Synoptikern ein Essigtrank eingeführt worden sein soll<sup>1</sup>. Ob der Ysopstengel und die Lanze V. 29 und 34 auf den Thyrsosstab hindeuten, ist GRILL selbst zunächst zweifelhaft; dann aber fuhr er doch fort<sup>2</sup>: „der aufgesteckte Schwamm kann einigermaßen an den dem Thyrsosrohr aufgesetzten Pinienzapfen erinnern. Im Parallelfalle wird der Vergleich mit dem Thyrsos durch den Speer des Kriegers herausgefordert (?!), da der Thyrsos bei Dionysos wie bei seinen Verehrern und Nachahmern auch eine Waffe bildete.“ Daß der Ysopstengel und Lanzenstich sich auf andere Weise viel natürlicher erklärt, braucht ja nicht erst weiter ausgeführt zu werden, ebensowenig wie, daß das τετέλεσται V. 28 und 30 nicht auf die abschließende Mysterienweihe zu gehen braucht.

37. Endlich von der seiner Meinung nach der johanneischen Darstellung der Auferstehung Jesu zugrundeliegenden Auferstehung des Dionysos gab GRILL<sup>3</sup> selbst zu, daß sie „leider nur flüchtig und andeutend berichtet“ werde. „Während das eine Mal kurzweg von Zeus ausgesagt wird, daß er den von den Titanen Zerschlagenen erweckt habe, gibt eine andere Darstellung des mythischen Sachverhalts nur an, daß der Zerrissene nach der Wiedersamensetzung der Teile 'gleichsam wieder auflebte'.“ So ist auch die angeblich dionysische Antitypik des Johannesevangeliums nicht zu beweisen — und ebensowenig durch die allgemeinen Erwägungen, die GRILL noch anstellte. Er erinnerte daran, daß im 4. Jahrhundert der jüngere Apollinaris von Laodicea gleich seinem Vater von dem dortigen Bischof zeitweilig aus der christlichen Kirche ausgeschlossen worden sein soll, weil er der feierlichen Rezitation eines Hymnus auf Dionysos beiwohnte, und daß im 5. Jahrhundert Nonnos von Panopolis zugleich Διονυσιακά und eine poetische Umformung des vierten Evangeliums geschrieben habe; aber daraus ist doch nichts für die ursprüngliche Auffassung des letzteren zu entnehmen. Ja, wenn sein Verfasser wirklich, wie GRILL meinte, schon erlebt gehabt hätte, daß nach dem Aufstand des Barkochba in Aelia Capitolina neben Zeus als erster Dionysos zu Ehren gebracht wurde, so hätte er ihm Jesus wohl gerade nicht als Antitypos gegenübergestellt. So dürfte die Hauptthese GRILLS wohl sehr geistreich und scharfsinnig durchgeführt, aber doch unhaltbar sein.

1. Gegen ebd. 201f. 2. ebd. 203. 3. ebd. 211.

## C. Die Apostelgeschichte.

1. Zu der Notiz über Judas 1, 25: *παρέβη πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον* führte schon WETTSTEIN<sup>1</sup> außer rabbinischen auch die Stelle bei Phlegon, *mirab.* 1 (ed. FRANZ 14): *ἄπειμι πάλιν εἰς τὸν διατεταγμένον τόπον*, die noch besser zu Barn. 19, 1 gepaßt hätte, und H. WINDISCH<sup>2</sup> zu dieser die bei Cicero, *somm. Scip.* 3, 13: *certum esse in coelo ac definitum locum* an, die gewiß auf eine griechische Vorlage zurückgeht. Da diese Stellen der biblischen mehr als die rabbinischen entsprechen, mag jene in der Tat auf ein derartiges Vorbild zurückgehen; auch handelt es sich dabei nicht nur um den Ausdruck, sondern zugleich die ihm zugrunde liegende Anschauung.

2. Zu der Nachricht 2, 44: *εἶχον ἅπαντα κοινά*, zu der wir gleich die spätere Stelle 4, 32: *οὐδὲ εἰς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά* hinzunehmen können, zitierte wieder WETTSTEIN<sup>3</sup> u. a. zwei Stellen aus dem Leben des Pythagoras von Porphyrios und Jamblichos, ohne doch die am genauesten entsprechende, die PREUSCHEN<sup>4</sup> heranzog, nämlich Jambl., *de vita Pyth.* 29. 168: *κοινὰ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτ' ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο* zu erwähnen. Nun kann jene Notiz aber, wie vielleicht schon die abschwächende Form, die ihr in der Parallelstelle gegeben wird, zeigt, nicht geschichtlich sein; denn weiterhin wird es als etwas Besonderes erzählt, daß Barnabas und Ananias und Sapphira ihren Besitz verkauft und den Erlös den Aposteln zu Füßen gelegt hätten — das letztere mit dem Zusatz, sie seien dazu nicht verpflichtet gewesen. Man wird also für die Verallgemeinerung nach einem Vorbilde suchen und es weniger bei den Essenern, an die PREUSCHEN auch dachte, als vielmehr bei den Pythagoräern finden müssen; daß ihr Grundsatz auch sonst bekannt war, ersehen wir ja aus den anderen von WETTSTEIN angeführten Stellen.

3. Der 3, 12 und sonst nur in den Pastoralbriefen sowie dem zweiten Briefe des Petrus vorkommende Ausdruck *εὐεβεία* ist, wie DIBELIUS<sup>5</sup> zeigte, in der LXX selten — von den 59 Stellen, an denen er vorkommt, gehören außerdem 47 in das vierte Makkabäerbuch —, dagegen im Hellenismus sehr häufig. Aber allerdings handelt es sich dabei nur um den Ausdruck, die Sache ist natürlich, wie im alten, so im neuen Testament auch sonst vorhanden.

4. Wichtiger ist es also, wenn V. 17. 13, 27. 17, 23. 30, Hebr. 5, 2. 9, 7, Eph. 4, 18, I. Petr. 1, 14, I. Tim. 1, 13, II. Petr. 2, 12 die Sünde auf *ἄγνοια* zurückgeführt wird; denn das dürfte gerade in diesen Schriften, von deren Verhältnis zum Hellenismus noch die Rede sein wird, mit der stoischen Anschauung von der natürlichen Religion zusammenhängen. DIBELIUS verwies für die ersterwähnte Anschauung besonders auf die Stelle bei Epiktet, *diss.* II, 22, 22: *διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιαν καὶ Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι διε-*

1. *Novum testamentum* II, 460. 2. Handbuch, Ergänzungsband 397. 3. vgl. auch BEHM, Kommunismus und Urchristentum, NKIZ 1920, 283. 4. Handbuch IV, 1, 28. 5. ebd. III, 2, 152.

φέροντο καὶ Θηβαῖοι πρὸς ἀμφοτέρους καὶ μέγας βασιλεὺς πρὸς τὴν Ἑλλάδα καὶ Μακεδόνες πρὸς ἀμφοτέρους καὶ νῦν Ῥωμαῖοι πρὸς Γέτας καὶ ἔτι πρότερον τὰ ἐν Ἰλίῳ διὰ ταῦτα ἐγένετο; sie wird aber eben auch in der älteren Populärphilosophie schon vorgekommen sein.

5. Der *act.* 3, 20 gebrauchte Ausdruck καιροὶ ἀναψύξεως hängt gewiß mit der griechischen oder auch ägyptischen Vorstellung zusammen, daß die Seligen in der Unterwelt durch kaltes Wasser erquickt würden. Denn daß diese Vorstellung auch in nachchristlicher Zeit noch weit verbreitet war, zeigen die uns erhaltenen Inschriften, an deren Sprachgebrauch dann die christlichen (und die Liturgie) unmittelbar anknüpfen<sup>1</sup>.

6. Zu 4, 31: als sie gebetet, erbebe der Ort, wo sie versammelt waren, führte schon WETTSTEFIN mehrere griechische und römische Parallelen an, PREUSCHEN wenigstens die Stelle bei Ovid, *met.* XV, 669ff.:

*vix bene desierant, cum . . .  
adventuque suo signumque arasque foresque  
marmoreumque solum fastigiaque aurea movit.*

Sie hätten auch noch Vergil, *Aen.* III, 90:

*vix ea fatus eram, tremere omnia visa repente*

hinzufügen können; denn wenngleich jenes Beben des Ortes in der Apostelgeschichte dann ähnlich wie das Brausen vom Himmel 2, 2 als Wirkung des Geistes, mit dem alle erfüllt werden, gedeutet wird, so handelt es sich doch ursprünglich um ein Zeichen, das die Erhörung des Gebets ankündigt. Und das ist gewiß eine aus der Fremde entlehnte Vorstellung.

7. Wenn die Beschneidung auch schon Lk. 1, 59 als jüdische Sitte erwähnt worden war, so begegnet sie uns doch als eine solche, die auch für das Christentum Bedeutung hatte, zuerst *act.* 7, 8; es muß also hier der Theorie<sup>2</sup> gedacht werden, daß sie von den Ägyptern oder Midianitern entlehnt sei. Bewiesen dürfte weder das eine noch das andere sein, vielmehr liegt es wohl am nächsten, sie von Anfang an bei den Israeliten vorauszusetzen.

8. Die V. 42 Stephanus in den Mund gelegte Behauptung, die Juden hätten dem Heer des Himmels gedient, mit der man in der Tat gleich die schon oben (S. 109) erwähnten Äußerungen des Paulus Gal. 4, 3ff. und Kol. 2, 8ff. sowie Gal. 3, 19: das Gesetz war durch Engel verordnet und durch einen Mittler bestellt — zusammennehmen kann, wollte REITZENSTEIN<sup>3</sup> auf den Mandäismus zurückführen. Wirklich heißt es in der Adamspredigt des Buches des Herrn der Größe (BRANDT, Schriften 39): lobpreiset nicht die Sieben und die Zwölf, die Leiter der Welt, die über Tag und Nacht herrschen; verehrt nicht die Sonne und den Mond, die Erleuchter dieser Welt — und im Johannesbuch Kap. 54 (S. 192 LIDZBARSKI): Rûhâ sprach den Befehl aus, worauf Nbu (Hermes) und die Sieben (Planeten) die Thora schrieben und zusammenreiheten. Sie, sie haben die Thora geschrieben und zusammengereiht und in die Hände des Šamiš-Adonai gelegt. In der Tat ist das eine „bessere Parallele, als was man gewöhnlich anführt, etwa die Rede des Herodes bei

1. vgl. DIETERICH, *Nekyia* 295ff. 2. vgl. z. B. GRESSMANN, Beschneidung, RGG I, 1072, Moses 460f. 3. SAH, *philos.-hist.* Kl. 1919, 12, 39ff., ZNW 1922, 15f.



Josephus, *ant.* XV, 5, 3. 136: (τῶν ἰουδαίων) τὰ δειώματα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων oder die Lehre des Buches der Jubiläen, daß ‚der Engel des Angesichts‘ dem Moses auf Gottes Geheiß die Thora diktiert. Paulus will ja nicht das Gesetz preisen, sondern herabdrücken und durch seinen Ursprung erweisen, daß es nur für eine Zeit bestimmt war und außer Wirksamkeit treten soll<sup>1</sup>. Aber damit ist doch noch nicht gesagt, daß er und die Apostelgeschichte vom Mandäismus abhängig waren; im Gegenteil, REITZENSTEIN selbst bezeichnete diesen als den wild gewordenen Gegensatz zu dem νόμος, einen Paulinismus weit über Paulus hinaus, und wenigstens die Stelle im Johannesbuch setzt ja bereits den Islam voraus.

9. Das weitere Wort des Stephanus *act.* 7, 48: der Höchste wohnt nicht im Werk von Händen — könnte man mit mancherlei Parallelen aus griechischen Philosophen belegen; aber da es hier (wie Barn. 16, 2) vielmehr mit Jes. 66, 1f. begründet wird, verschieben wir die Untersuchung der Frage eines andersartigen Einflusses auf die Anschauung lieber auf später.

10. Was 8, 9ff. über die religiöse Stellung des Simon Magus vor seiner Taufe durch Philippus erzählt wird, gehört ja eigentlich nicht in die Geschichte des Christentums; nur insofern seine damaligen Ansichten später als die Anfänge der christlichen Gnosis angesehen wurden, kann doch auch hier von ihnen die Rede sein. Und da ist seine Bezeichnung als ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ (καλουμένη) μεγάλη, die sich nicht aus dem Judentum ableiten läßt, wohl mit PREUSCHEN aus dem damaligen Synkretismus zu erklären: er verwies außer auf die schon von DEISSMANN<sup>2</sup> angeführten Zauberpapyri auf die in Saïttai in Lydien gefundene Inschrift (KEIL und von PREMERSTEIN, Bericht über eine zweite Reise in Lydien, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. 54, 1911, 109f.): εἰς θεὸς ἐν οὐρανοῖς Μὴν οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ<sup>3</sup> und den Namen einer zur Zeit des Augustus lebenden taurischen Königin, der mit jenem Sprachgebrauch zusammenhängen könnte. Auch wenn die montanistische Prophetin Maximilla nach Euseb., *h. e.* V, 16, 17 von sich sagte: ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις, könnte das aus ihm stammen, ebenso wie die gleich hier zu erwähnende Bezeichnung einer Engelklasse als δυνάμεις Röm. 8, 38, Eph. 1, 21, I. Petr. 3, 22.

11. Die Geschichte von der Bekehrung des Paulus *act.* 9, 3ff. und des Cornelius 10, 1ff. wollten BOUSSET<sup>4</sup>, LOISY<sup>5</sup> und REITZENSTEIN<sup>6</sup> in einem beiderseits wiederkehrenden Zuge auf das Vorbild einer Mysterienreligion zurückführen, an die auch WETTSTEIN schon erinnert hatte. In der Tat ist es bereits unwahrscheinlich, wenn nach der ersten Erzählung Ananias ein Gesicht gehabt haben soll, in dem ihm der Herr mitteilte, Paulus habe, natürlich ebenfalls im Gesicht, einen Mann mit Namen Ananias (also den Empfänger

1. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 40. 2. Bibelstudien 19, 95; vgl. auch NESTLE, *Philologica sacra* 1896, 52f. und WENDT, *Die Apostelgeschichte* 1913, 156. 3. Wenn CUMONT, *Religionen* 2 260, 34 in dieser Inschrift jüdischen Einfluß wahrnahm, so bezog sich das doch wohl nicht auf den hier in Rede stehenden Ausdruck. 4. ThR 1912, 43. 5. RHLR 1913, 408f. 6. *Mysterienreligionen* 2 83.

des ersterwähnten Gesichts) zu ihm hereinkommen und die Hände auf ihn legen sehen, damit er wieder sehend würde — und das um so mehr, als sich etwas Ähnliches dann bei der Bekehrung des Cornelius wiederholt haben soll. Denn da hat erst dieser ein Gesicht, in dem ihm gesagt wird: sende Männer gen Joppe und laß fordern Simon mit dem Zunamen Petrus — und dann hat am folgenden Tage Petrus nicht nur das Gesicht von den reinen und unreinen Tieren, sondern, als die Boten des Cornelius bei ihm anklopfen, da sagt der Geist zu ihm: siehe, Männer suchen dich, aber stehe auf, steige hinab und ziehe mit ihnen und zweifle nicht; denn ich habe sie gesandt. Schon diese Häufung von Gesichtern fällt auf, und da sie außerdem bei derselben Gelegenheit vorkommen, wie im Kapitel vorher, wird man annehmen dürfen, beide Bekehrungsgeschichten sind nach einem feststehenden Schema gearbeitet, nach dem nicht nur der Aufzunehmende, sondern auch der Aufnehmende vorher einen entsprechenden Traum haben mußte. Nun lesen wir bei Apulejus (*met.* XI, 21f. 27) zunächst, der Oberpriester der Isis in Cenchreae habe gesagt: *et diem, quo quisque possit initiari, deae nutu demonstrari et sacerdotem, qui sacra debeat ministrare, eiusdem providentia deligi*, dann, Lucius-Apulejus habe dort gleichzeitig mit dem betreffenden Priester einen entsprechenden Traum gehabt, und endlich, er habe vor seiner Einweihung in die Osirimysterien in Rom gesehen *quendam de sacratis linteis iniectum, qui thyrsos et hederas et tacenda quaedam gerens ad ipsos meos lares collocaret*, und in ihm dann einen der Pastophoren wiedererkannt, der in derselben Nacht von dem Gotte gehört hatte, *mitti sibi Madaurenses . . . , cui statim sua sacra deberet ministrare*. Das erinnert unmittelbar an *act.* 9, 12: εἶδεν (Σαῦλος) ἄνδρα Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα, ja man könnte vielleicht auch mit dem Wort des Ananias an jenen 22, 16: καὶ νῦν τί μέλλεις; das an Lucius-Apulejus *met.* XI, 22: *quid iam nunc stas otiosus?* vergleichen. Wenn nämlich auch Poimandres (*Poim.* I, 26) sagt: λοιπόν, τί μέλλεις, so ließe sich das ebenfalls aus dem Mysteriensprachgebrauch erklären, und wenn Doppelträume oder -visionen allerdings auch sonst vorkommen<sup>1</sup>, so bleibt es doch auffällig, daß sie hier bei Gelegenheit einer Bekehrung stattgefunden haben sollen. Dagegen die Erblindung infolge der Theophanie 9, 8ff. 22, 11ff. erklärte WENDLAND mit Recht als ein verbreitetes Motiv volkstümlicher Erzählung.

12. Wenn derselbe die Erzählung von der Befreiung des Petrus 12, 7 oder wenigstens 14ff. der Geschichte bei Phlegon (*mirab.* 1), die Goethe für die Braut von Korinth benutzte, sehr ähnlich fand, so konnte er doch nur an den Zug denken, daß der Engel oder Geist eines Menschen (sei es der eines lebenden oder toten) erscheint. Dagegen hatte er recht, wenn er zu der Notiz über das Ende des Agrippas V. 23 bemerkte<sup>2</sup>: „es ist die mythische Krankheit, die mit Vorliebe die Gottesfeinde . . . heimsucht“ und im allgemeinen: „die erbaulichen Schriften der Zeit sind voll von Strafwundern, Aelian hat eine lange Reihe, und Plutarch schreibt ein ganzes Buch über das Thema“.

1. vgl. KNOFF, Schriften <sup>3</sup> II, 48, WENDLAND, Handbuch I, 2 <sup>2</sup> <sup>3</sup>, 327, Antike Geister- und Gespenstergeschichten, Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 1911/12, 54, auch LANG, *Dreams and Sleep (Introductory)*, ERE V, 32 und GUNKEL, Märchen 111. 2. Handbuch I, 2 <sup>2</sup> <sup>3</sup>, 330.

13. Zu der Rede des Paulus in Lystra 14, 15ff. oder genauer zu dem Wort V. 17: er hat sich nicht unbezeugt gelassen als Wohltäter, da er euch vom Himmel Regengüsse gab und fruchtbare Zeiten und erfüllte eure Herzen mit Nahrung und Freude, zitierte WETTSTEIN philosophische Parallelen, darunter das Wort Ciceros *de nat. deor.* II, 53, 131: *illa quanta benignitas naturae, quod tam multa ad vescendum, tam varia et tam iucunda gignit, neque ea uno tempore anni, ut semper et novitate delectemur et copia!* Namentlich, da wir an einer andern Stelle einen noch deutlicheren Einfluß von dieser Seite her wahrnehmen werden, darf man in der Tat auch hier an Abhängigkeit von der Philosophie denken.

14. In der Erzählung vom Besuch des Paulus in Philippi 16, 12ff. wird zunächst V. 16 die Magd als ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα bezeichnet, also mindestens, was den Ausdruck betrifft, eine griechische Vorstellung herübergenommen. Weiterhin die Befreiung des Paulus und Silas V. 26ff. ließ REITZENSTEIN<sup>1</sup> unter PREUSCHENS Beifall, wie schon die der Apostel 5, 19f. und des Petrus 12, 7ff., heidnischen Vorbildern, und zwar Goëtengeschichten, nach-erzählt sein, und wenn davon eben deshalb auch schon bei jenen früheren Stellen hätte die Rede sein können, so geschieht das doch besser erst hier, weil nämlich erst aus dieser Erzählung oder vielmehr der ihr vorhergehenden Bemerkung, Paulus und Silas hätten Gott gepriesen, jener Ursprung hervorgehen soll. REITZENSTEIN wies nämlich darauf hin, daß in den Thomasakten Kap. 108 der Apostel im Gefängnis jenes früher (S. 124. 243) erwähnte sogenannte Lied von der Seele auf sagt, und erklärte das wieder damit, daß das Lied an die Stelle einer sonst zum Zweck der Befreiung gebrauchten Zaubersformel trete. Aber auch wenn das wirklich der Fall wäre, so würde doch damit noch nichts über den Sinn jener Bemerkung in der Apostelgeschichte und also den Ursprung der ganzen Erzählung gesagt sein; denn der Preis Gottes durch Paulus und Silas entspricht doch nicht jenem Hymnus des Thomas, sondern zunächst nur seinem in Kap. 107 wiedergegebenen Gebet. Allerdings erinnert die Geschichte von der Befreiung des Paulus und Silas an andere, von ZELLER<sup>2</sup>, P. W. SCHMIEDEL<sup>3</sup> und SCHÜTZ<sup>4</sup> verglichene heidnische Erzählungen, aber das geht uns hier nichts an.

15. Kommen wir zu dem Bericht über den Aufenthalt des Paulus in Athen 17, 16ff., so sah JÄGER<sup>5</sup> zunächst in der Notiz V. 16f., der Apostel habe die Stadt voll von Götzenbildern gesehen und daraufhin nicht nur in der Synagoge, sondern auch jeden Tag auf dem Markte zu den ihm dort aufstoßenden gesprochen, die Übertragung einer Gewohnheit heidnischer Theurgen auf ihn. In der Tat könnte dieser Zug, da er dem sonstigen Verhalten des Paulus widerspricht, wenn er sich nicht aus den besonderen Verhältnissen erklären sollte, ungeschichtlich sein<sup>6</sup> — und ebenso würde dann über das in V. 18 folgende zu urteilen sein. Daß etliche von den Epikuräern und Stoikern mit ihm angebunden hätten, verriete also Vertrautheit

1. Wundererzählungen 121f. 2. Eine griechische Parallele zu der Erzählung Apostelgesch. 16, 19ff., ZwTh 1865, 103ff. 3. Aus der neuesten Literatur über die Bibel, SchThZ 1898, 47, 1. 4. Apostel und Jünger 1921, 51f. 5. GGA 1913, 575. 6. vgl. CORSSSEN, ZNW 1913, 316f.



mit dem damaligen Bestand der Philosophenschulen<sup>1</sup>, und daß sie in ihm einen Verkünder fremder Gottheiten vermutet hätten, eine solche mit der Form, die, wie schon WETTSTEIN gezeigt hatte, auch philosophische Schriftsteller der Kaiserzeit — und sie allein interessieren uns ja hier — dem gegen Sokrates erhobenen Vorwurf gaben<sup>2</sup>. Daß man nach V. 19 Paulus griff und zum Areopag führte, stimmt zu dem Spott, der im vorhergehenden liegen soll, freilich nicht ganz und könnte deshalb geschichtlich sein — oder ist jene Angabe so zu verstehen, daß man Paulus nur deshalb auf den Areshügel geführt habe, weil sich die Philosophen dort zu versammeln pflegten?<sup>3</sup> Jedenfalls ist weiterhin von Richtern und einem Urteil keine Rede<sup>4</sup>; der Bericht könnte, auch wenn er von einer Gerichtsverhandlung zu verstehen war, also doch fingiert sein. Und stehe es damit, wie es wolle, vor allem fragt es sich, ob Paulus, wenn er auch mit der *captatio benevolentiae* V. 22: ich finde euch durchweg sehr religiös — beginnen mochte<sup>5</sup>, wirklich so, wie in V. 23 erzählt wird, an einen einem unbekannten Gott geweihten Altar (denn so, nicht etwa ἄγνώτων θεῶν ist nach dem folgenden zweifellos zu lesen) anknüpfen konnte. Aus einem doppelten Grunde hat man das bezweifelt, und wenn die Antwort auf die Frage auch für die religionsgeschichtliche Erklärung der Rede gleichgültig ist, so muß sie um einer besonderen Form dieser Erklärung willen doch gegeben werden.

Erstens meinte schon Hieronymus (zu Tit. 1, 12, Migne, P. L. XXVI, 572), daß die Inschrift auf dem Altar nicht so gelautet habe. Sie hätte vielmehr die Form gehabt: „*Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis*“. Aber das hat BIRT<sup>6</sup> als „groben Schwindel“ bezeichnet und auch WEINREICH<sup>7</sup> als unglaublich erwiesen. Ja ersterer<sup>8</sup> bestritt sogar, daß uns ein mehreren unbekannten Göttern zugleich geweihter Altar glaubwürdig bezeugt sei, indem er zunächst zu der Nachricht bei Pausanias, *descr. Gr.* I, 1, 4, im Phaleron hätte es βωμοὶ θεῶν ὀνομαζομένων ἄγνώτων καὶ ἡρώων καὶ παίδων τῶν Θεῆος καὶ Φαλήρου<sup>9</sup> gegeben, bemerkte: „sowohl die kultische Sitte des Altertums wie der Sprachgebrauch empfehlen die Annahme, die jedenfalls als ebenso zulässig offenzuhalten ist, daß nämlich zu dem Plural ἄγνώτων θεῶν βωμοὶ als Singular nicht ἄγνώτων θεῶν βωμός, sondern ἄγνώστου θεοῦ βωμός zu denken ist; d. h. jeder Altar war einem ἄγνωστος θεός gewidmet; nahm man sie zusammen, so waren es „Altäre unbekannter Götter“.“<sup>10</sup> Außerdem berief er sich dafür auf den weiterhin von Pausanias erwähnten Androgeos-Altar, auf dem nach dessen ausdrücklicher Aussage nur ἥρωος oder ἥρωι stand, und folgerte<sup>11</sup>: „so sicher auf den dortigen Heroenaltären nur ἥρωι

1. vgl. BIRT, RhM 1914, 381. 2. vgl. NORDEN, *Agnostos Theos* 53, 3. Über den Ausdruck δαιμόνια vgl. JÄGER, GGA 1913, 609, 1. 3. vgl. BIRT, RhM 1914, 363. 4. vgl. CORSSSEN, ZNW 1913, 317, BIRT, RhM 1914, 361. 5. vgl. NORDEN, *Agnostos Theos* 33f., STENGEL, *Kultusaltertümer* 3 220, 13. 6. RhM 1914, 388. 7. DLZ 1913, 2957, *De diis ignotis quaestiones selectae*, AR 1915, 25ff., auch gegen PREUSCHEN, *Handbuch* IV, 1, 109. 8. RhM 1914, 349f. 9. Über die Lesart vgl. auch WEINREICH, AR 1915, 28, 1. 10. Dagegen bemerkte derselbe, ebd. 28: *si quis complures aras uni deo ignoto sanctas significare voluisset, non βωμοὶ ἄγνώτων θεῶν, sed βωμοὶ ἄγνώστου θεοῦ dixisset*. 11. RhM 1914, 350f.

zu lesen war, so sicher stand auf den entsprechenden Götteraltären nur  $\theta\epsilon\omega$  oder  $\acute{o} \delta\epsilon\iota\nu\alpha \acute{\alpha}\nu\epsilon\theta\eta\kappa\epsilon \tau\omega \theta\epsilon\omega$ . Das zugesetzte  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omicron\varsigma$  führten nur die Ciceroni und lokalen Gelehrten im Munde, von denen hier Pausanias sagt:  $\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\varsigma \tau\grave{\alpha} \acute{\epsilon}\gamma\chi\omega\rho\iota\alpha \kappa\alpha\phi\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\varsigma\tau\alpha\varsigma\theta\alpha\iota$ . Die Ortsbewohner in Phaleron also nannten diese nur mit  $\theta\epsilon\omega$  oder  $\tau\omega \theta\epsilon\omega$  beschriebenen Altäre:  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omega\nu \theta\epsilon\omega\nu$ .“ Aber von dieser Notiz über den Androgeos-Altar ist wohl nicht auf den Sinn der  $\beta\omega\mu\omicron\iota \theta\epsilon\omega\nu \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omega\nu$  zurückzuschließen, wie denn auch BIRT selbst später<sup>1</sup> vielmehr sagte: „das altattische Alphabet besaß kein  $\Omega$ ; es stand also nicht  $\Theta\epsilon\Omega\iota$  auf den Steinen, sondern  $\Theta\epsilon\omicron\iota$  ... Die guten Phalereer, die den Fremden die Steine erklärten, konnten dies  $\Theta\epsilon\omicron\iota$ , wenn sie, woran wohl kein Zweifel, etwas vom Altattischen wußten, als  $\theta\epsilon\omega$  lesen, dem Dativ  $\eta\rho\omega\iota$  entsprechend; sie konnten aber auch  $\theta\epsilon\omicron\iota$  lesen. Im ersteren Falle schrieben sie den betreffenden Altar einem  $\theta\epsilon\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omicron\varsigma$  zu, in letzterem sagten sie, daß es sich um  $\theta\epsilon\omicron\iota$  handle, die  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omicron\iota$  seien ( $\acute{\omega}\nu\omicron\mu\alpha\zeta\omicron\nu \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omicron\upsilon\varsigma$  nach Pausanias I, 1, 4).“ Aber selbst wenn jene Altäre so alt waren, würde sich wohl damit noch nicht die vorhin wieder angeführte Bezeichnung der Altäre als  $\beta\omega\mu\omicron\iota \theta\epsilon\omega\nu \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omega\nu$  erklären — so wenig wie der von Pausanias später (V, 14, 8) erwähnte  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omega\nu \theta\epsilon\omega\nu \beta\omega\mu\omicron\varsigma$  in Olympia nur entweder die Inschrift  $\theta\epsilon\omicron\iota\varsigma$  oder  $\Theta\epsilon\omicron\iota$ , d. h.  $\theta\epsilon\omega$  getragen haben wird. Auch wenn Tertullian *ad nat.* II, 9 von einer *ara inscripta ignotis deis* redet, möchte ich das nicht mit BIRT<sup>2</sup> für einen „Gedächtnisfehler“ erklären; namentlich aber ist auf dem in Pergamon gefundenen Stein, wie zuletzt WEINREICH zeigte, in der Tat  $\theta\epsilon\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omicron\iota\varsigma$  zu lesen; ebenso wird also die Inschrift des oder der Altäre in Athen gelautet haben. Ja, selbst wenn auf ihm oder ihnen nur ( $\tau\omega$ )  $\theta\epsilon\omega$  gestanden hätte, so würde, wie auch BIRT<sup>3</sup> hervorhob, die Angabe des Paulus 17, 23:  $\epsilon\upsilon\rho\omicron\nu \beta\omega\mu\omicron\nu \acute{\epsilon}\nu \psi \acute{\epsilon}\pi\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\omicron \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\tau\omega \theta\epsilon\omega$ , die auch nicht übersetzt werden kann: ich fand einen Altar, der durch Inschrift einem Gott, der unbekannt ist, geweiht worden ist, doch „ein grober Irrtum“ bleiben, aus dem dieselbe Folgerung wie aus der von NORDEN und anderen angenommenen Verwechslung des Plurals mit dem Singular, nämlich daß so nicht Paulus selbst gesprochen haben könne, gezogen werden müßte — und dies um so mehr, als die ihm in den Mund gelegten Worte auch noch in anderer Beziehung Schwierigkeiten machen.

Zweitens bemerkte nämlich CORSEN<sup>4</sup>: „ist es wahrscheinlich, daß ein Fremder, der sich die  $\varsigma\epsilon\beta\acute{\alpha}\varsigma\mu\alpha\tau\alpha$  Athens ansehen will, zu diesem Ende in das Phaleron hinabschlendert und dort die Inschriften auf unbedeutenden und unbeachteten Monumenten studiert?“ Zur Ergänzung könnte man noch hinzufügen, was BIRT<sup>5</sup> in einem anderen Zusammenhange ausführte: „seitdem Themistokles den Piräus zum Hafen der Stadt gemacht hatte, ging der alte Hafen von Phaleron vollständig ein. Große Bauten, Arsenal, Depoträume, Anlegeplätze aus Stein fehlten dort deshalb vollständig: Phaleron

1. ebd. 356. 2. ebd. 357. Auf die Stelle bei Philostratos, *vita Apoll.* IV, 3 gehe ich erst unten ein; die Erwähnung des unbekannten Gottes der Athener *Philopatr.* 29 beweist nichts, da die Schrift unecht ist. 3. RhM 1914, 359. 4. ZNW 1913, 316. 5. RhM 1914, 356.

lebte seit langem von seinen vorthemistokleischen Reminiszenzen.“ Und CORSEN selbst fuhr fort: „macht es übrigens den Eindruck, daß der Areopagredner sich bewußt ist, daß der Altar nicht mitten in der Stadt, sondern in der Hafenstadt verborgen lag, wo er unter den Fremden nur bei Leuten wie Pausanias, die auf die Anomalien des Kultus ganz besonders zu achten gewohnt waren, ein Interesse erregte? Und ist es eine natürliche Redewendung oder ausgesuchte Rhetorik, daß all den herrlichen *ceßάματα* der Athener der eine, kleine, erbärmliche Altar des unbekannten Gotes entgegengestellt wird? Man sollte meinen, wenn Paulus selbst eine solche Entdeckung gemacht hätte, so würde er etwas mehr natürliches Erstaunen in seine Worte gelegt und die Tatsache nicht, wie es in der Areopagrede geschieht, als etwas Selbstverständliches hingestellt haben.“ Und endlich glaubte auch CORSEN die von ihm sogenannte *pia fraus*, die Ersetzung des Plurals *ἀγνώστοις θεοῖς* durch den Singular, wohl dem Verfasser der Apostelgeschichte, nicht aber dem Apostel selber zutrauen zu dürfen. NORDEN und WEINREICH<sup>1</sup> zeigten zwar, daß man auch sonst damals an Inschriften, und zwar unter Umständen an fingierte, anknüpfte, aber von Paulus möchte man das letzere in der Tat wohl nicht gern annehmen.

Ja, NORDEN meinte unter dem Beifall von PREUSCHEN, WENDT, JÄGER, REITZENSTEIN und WEINREICH<sup>2</sup> auch noch ein bestimmtes Vorbild für diese Anknüpfung an eine (tatsächlich freilich anders lautende) Inschrift nachweisen zu können, nämlich bei Philostratos, *vitā Apoll.* VI, 3. Hier wird erzählt, dieser habe in Äthiopien einen jungen Mann aus Naukratis namens Timasion getroffen, der sich wie Hippolytos dem Liebeswerben seiner Stiefmutter entzogen hatte, aber nicht, wie jener, die Aphrodite verachtete und verschmähte, sondern fromm verehrte. Dieses Verhalten lobt Apollonios und sagt dann nach dem überlieferten Text: καὶ αὐτὸ δὲ τὸ διαβεβλήσθαι πρὸς ὀντιναδὴ τῶν θεῶν, ὡς περ πρὸς τὴν Ἀφροδίτην ὁ Ἰππόλυτος, οὐκ ἀξιώω σφροσύνης· σφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν, καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδρυνται.

NORDEN vermutete, daß es allen Lesern dieser Worte so gehen werde wie ihm: sie würden sich kopfschüttelnd fragen, wozu in aller Welt über athenische Frömmigkeit auf dem Nil geredet werde, und fuhr dann fort<sup>3</sup>: „dieses Rätsel löst sich bei folgender Betrachtung. Wie die ganze Situation in Äthiopien, so beruht natürlich auch das spezielle Situationsmotiv, das Gespräch des Apollonios mit dem jungen Naukratiten, auf Erfindung, und zwar einer ganz besonders abgeschmackten; um so mehr hebt sich von dem konventionellen Gerede ab die überraschende Wendung der Schlußworte. Daß sie in diesen Zusammenhang hineingezerzt sind, sieht jeder: in Äthiopien zu den Reisebegleitern gesprochen, ist der Appell auf Athen um so unpassender, als der junge Naukratite sich gar nicht an den Göttern vergangen hat, im Gegenteil wegen seiner Frömmigkeit belobt worden ist. Aber das athenische Kultus-

1. vgl. auch JÄGER, GGA 1913, 514, BIRT, RhM 1914, 364f., der zugleich moderne Analogien anführte, andererseits REITZENSTEIN, NJKIA 1913, 147, 1. 2. Um so bemerkenswerter ist, daß KNOFF, Schriften<sup>3</sup> III, 95ff. die NORDENSche Theorie überhaupt nicht erwähnte. 3. Agnostos Theos 42f.



kuriosum, auf das die ganze Geschichte angelegt ist, verlangte, um in die rechte Beleuchtung zu treten, einen Fall von Kultusvernachlässigung: so muß als Kontrastfigur zu dem biederer Naukratiten der blasphemische Hippolytos herhalten. Dieses alles läßt nur eine Erklärung zu: die entscheidenden Worte sind einem anderen Zusammenhange entnommen worden; nur in Athen hatte es Sinn, aus Anlaß einer auffälligen Vernachlässigung des Gottesdienstes zu sagen: 'Die und die Verletzung des Kultus ist hier vorgekommen, und das in einer Stadt, die so gottesfürchtig ist, daß in ihr sogar unbekannten Göttern Altäre errichtet worden sind.'“ Nun hatte Apollonios nach IV, 19 in Athen tatsächlich über den Kultus geredet, „um den Hierophanten zu kritisieren, der blasphemische und unkluge Äußerungen über die Gottheit getan“ und sich geweigert hatte, Apollonios in die Mysterien einzuweißen. NORDEN nahm daher an, Apollonios habe jene Worte in Athen aus diesem Anlaß gesprochen, sie hätten mithin auch in der Schrift περὶ θεοῦν gestanden, die er nach derselben Stelle wohl auf Grund jener Rede schrieb; ja, da er sich in ihr nach Euseb., *pr. ev.* IV, 13 auch für bild(oder vielmehr opfer)lose Verehrung des höchsten Gottes ausgesprochen hatte und Apollonios nach Philostratos, *vita Apoll.* VI, 19 gegenüber den äthiopischen Gymnosophisten ebenfalls von der bildlosen Verehrung der Götter geredet haben soll, glaubte NORDEN um so mehr, jene für ihn rätselhaften Worte stammten aus derselben Quelle. Es ergab sich ihm also folgendes Bild von Apollonios<sup>1</sup>: „ein hellenischer Theurge aus Tyana in Kappadokien durchzieht die Welt, um die Menschen ὡς ἀμαθείς τοῦ θεοῦ ὄντας für die von ihm gepredigte Religiosität zu gewinnen. Er kommt etwa um die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Athen, besucht dort, wie er es allerorten tut, die Heiligtümer und findet nirgends so viele wie in dieser Stadt; ein Altar unbekannter Götter gilt ihm als Zeichen der besonderen Frömmigkeit dieser Stadt. Er hält eine διάλεξις, in der er aus solcher Frömmigkeit die Verpflichtung ableitet, einen vorgekommenen Verstoß gegen die εὐσεβεία zu sühnen. Er gibt in dieser διάλεξις zwar auch Vorschriften über den Kultus der einzelnen Götter, aber, wie er nachdrücklich an zwei Stellen ausführt: der über diesen Einzelgöttern thronende Eine und höchste Gott sei ein Wesen rein geistiger Art und bedürfnislos, er dürfe daher nicht kultisch, sondern nur im Geiste verehrt werden.“ Ja, NORDEN fuhr fort<sup>2</sup>: „daß Apollonios diese Altaraufschrift in seiner Rede nicht etwa nur gelegentlich genannt, sondern sie zum Ausgangspunkt genommen hat, ist erstens zu erschließen aus dem Vorkommen des Motivs in dem vierten pseudoheraklitischen Briefe, einer jüdisch-hellenistischen Diatribe des ersten nachchristlichen Jahrhunderts . . . Es fragt sich zweitens, wie eine Kongruenz dieser Art zu beurteilen ist. . . . Das Motiv, . . . daß an eine Altarinschrift eine religiöse Dialexis geknüpft wird, . . . fanden wir, wenn auch teils etwas verblaßt, teils infolge lückenhafter Überlieferung nicht mehr recht greifbar, bei Wanderpredigern des 2. Jahrhunderts; dagegen liegt es klar zutage in der Areopagrede sowie dem pseudoheraklitischen Brief (nur daß in diesem die Anwesenheit des Schreibers in einer fremden Stadt in Wegfall kommen mußte)

und ist für Apollonios' athenische Rede mit Sicherheit zu erschließen: denn da von den vier Komponenten, aus denen das Motiv sich zusammensetzt — Besuch einer Stadt, Notiznahme von einer bemerkenswerten Altaraufschrift, religiöse Rede, Anknüpfung dieser Rede an die Altaraufschrift — die ersten drei für die athenische Rede des Apollonios überliefert sind, so muß auch der (*sic*) vierte als der aus dem zweiten und dritten notwendig resultierende für ihn angenommen werden. Wenn nun der Areopagredner seine Predigt an irgendeine von ihm gesehene Altaraufschrift angeknüpft hätte, so würden wir folgern müssen, daß er das besondere Motiv gekannt und von sich aus auf einen speziellen Fall angewendet hätte: dies war in der Tat das Verfahren jener Wanderprediger des zweiten Jahrhunderts und auch jenes hellenisierten Juden, der auf Herakleitos' Namen eine Predigt an eine (fiktive) Altaraufschrift anknüpfte. Aber für den Areopagredner ist dieser Weg nicht gangbar. Die Altaraufschrift, die er zum Ausgangspunkte nimmt, ist nicht eine beliebige, sondern die des unbekannten Gottes, d. h. dieselbe, von der auch Apollonios ausgegangen war, und noch nicht genug damit: er benutzt sie, wie Apollonios, zu einem Kompliment für die Athener, aber auch zu einer daraus sich ergebenden Verpflichtung<sup>1</sup> . . . Hier gibt es kein Ausweichen: der Schluß der Abhängigkeit des einen vom anderen ist zwingend, und zwar ist der Areopagredner abhängig: von anderem abgesehen, folgt das notwendig aus der Umwandlung des Plurals in den Singular.“ Ja, NORDEN glaubte auf dieser Grundlage endlich noch einen Schritt weitergehen zu können. Er sagte<sup>2</sup>) „nach Philostratos folgte die Rede des Apollonios auf einen Konflikt mit dem Hierophanten: dem entspricht in den *Acta*, daß die Areopagrede des Paulus sich an einen Konflikt mit den athenischen Philosophen anschließt. Wir haben uns so daran gewöhnt, diesen ersten Zusammenstoß der beiden Geistesmächte als Präludium ihres weltgeschichtlichen Kampfes zu betrachten, daß es den meisten von uns schwer werden dürfte, ihm an Stelle einer objektiven Geschichtlichkeit nur ideelle Wahrheit zuzuerkennen; denn diese behält die Erzählung auch dann, wenn sie sich nur als ein Reflex aus der Apolloniosbiographie erweisen sollte. Es ist nämlich merkwürdig, daß wieder, ganz wie bei der Rede selbst, nicht bloß die vorausgesetzte Situation sondern innerhalb dieser auch eine Einzelheit sich wiederholt. In den *Acta* heißt es V. 18: Einige (der soeben genannten Philosophen) sagten . . . ‚er scheint ein Verkündiger fremder göttlicher Wesen zu sein‘. Natürlich ist die Analogie der letzten Worte zu denen der Anklageschrift gegen Sokrates längst (auch oben S. 291) notiert worden. Nun aber erwäge man folgendes. Der Hierophant verweigert dem Apollonios die Einweihung in die Mysterien mit der Begründung: er sei nicht καθαρὸς τὰ δαιμόνια . . . Dieser Ausdruck gewinnt nun dadurch eine besondere Beziehung, daß Philostratos den Apollonios sich wiederholt auf den Prozeß des Sokrates berufen läßt, der ebenso ungerecht verfolgt worden sei, wie er selbst es von seinen Gegnern werde . . . Diese wiederholten Berufungen dürfen als die αὐτοφωρία des Apollonios in Anspruch genommen werden, die er in seinen Konflikten und seinen Apologien gebrauchte: denn

1. vgl. darüber ebd. 44f. 2. ebd. 52ff.

genau so beruft sich auch Apuleius, um sich von dem Verdacht der Magie zu rechtfertigen, auf das Daimonion des Sokrates . . . Der Appell des Apollonios an die Worte der Anklageschrift des Sokrates beruht also nicht auf einer Fiktion des Philostratos, sondern käme in den von ihm benutzten älteren Biographien tatsächlich vor; es ist auch möglich, daß Apollonios gerade in der athenischen Rede, wo er auf die Injurie des Hierophanten replizierte, sich darauf bezogen hat.“ Und NORDEN schloß diese zweifellos geistreiche Beweisführung mit den Worten<sup>1</sup>: „eine Anzahl sprachlicher Besonderheiten der Areopagrede . . . sind geeignet, das Resultat der vorstehenden Untersuchung zu bestätigen, daß dem Verfasser dieses Abschnitts der *Acta* eine in feinem Attisch geschriebene Apolloniosbiographie vorgelegen hat.“ Auch zu dem Schluß der Apostelgeschichte bemerkte er<sup>2</sup>, um das gleich hier hinzunehmen: „der Umstand, daß die πράξεις Ἀπολλωνίου und die πράξεις ἀποστόλων vor dem Ende ihrer Haupthelden abbrechen, muß denjenigen, die den Nachweis der Benutzung jener in diesen als erbracht ansehen, zu denken geben“. Aber das gilt wohl auch seiner Meinung nach nur unter der angeführten Voraussetzung.

Wenn ferner WEINREICH noch darauf aufmerksam machte, daß auch Apollonios in seiner Rede im Piräus (V, 20) jenen selben Ausdruck *σπερμολογεῖν* gebraucht, so ist das wenigstens für eine Benutzung einer Quelle des Philostratos an dieser Stelle deshalb nicht beweisend, weil auf eine solche gar nicht Bezug genommen wird. Und auch die von NORDEN angeführten Analogien sind zum Teil nicht so groß, wie er wollte.

HARNACK<sup>3</sup> bemerkte zunächst gegen die von ihm zuletzt behauptete Übereinstimmung: „abgesehen davon, daß die Epikureer und Stoiker doch etwas ganz anderes sind als der Hierophant, kann man auch von einem Konflikt des Paulus mit jenen nicht wohl sprechen. Der Erzähler will die gewiß interessante Tatsache markieren (falls er sie nicht erfunden hat), daß auch einige Epikureer und Stoiker sich unter seinen Zuhörern befunden und mit Paulus angebunden haben . . . Aber . . . nicht mit ihrer Philosophie setzt sich Paulus auseinander, auch nicht ein Konflikt mit ihnen veranlaßt seine Rede, sondern diese ist ausschließlich den Eindrücken entsprungen, die die religiöse Haltung der Stadt Athen auf ihn gemacht hat, und dem Wunsche der Athener, etwas Neues zu hören. Also besteht hier schlechterdings keine Ähnlichkeit.“ Und weiter: „NORDEN hat darin recht, daß Apollonios nach Philostratos sich in seinen Reden öfters auf den Prozeß des Sokrates bezogen hat; aber er selbst behauptet schließlich nicht mehr als die Möglichkeit, daß dies auch in der athenischen Rede geschehen sei. Aber aus der Verhandlung über den Vorwurf: οὐ καθαρὸς τὰ δαιμόνια kann man auch mit dem besten Willen eine Beziehung auf den dem Sokrates gemachten Vorwurf (Einführung neuer Götter) nicht herauslesen. Also können die beiden von NORDEN hervorgehobenen Überlieferungen nicht in Rechnung gestellt werden.“

Auch zu jenem Bilde von Apollonios, das NORDEN entworfen und dem er das des Paulus nach *act.* 17 gegenübergestellt hatte, sagte HARNACK<sup>4</sup>: „hier

1. ebd. 54f. 2. ebd. 332, vgl. 37. 3. Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? 1913, 32, 1. 4. ebd. 31f.



sind Züge, die sich spontan oft wiederholt haben müssen und daher nicht auf Abhängigkeit schließen lassen, und ein einziger Zug auffallender Übereinstimmung irreführend zusammengestellt. Daß predigende reisende Missionare aus dem Osten nach Athen gekommen sind, daß ihr Zweck war, auch dort die als unwissend beurteilten Menschen zur wahren Religion bzw. zur rechten Erkenntnis zu führen, und daß sie in Athen die Menge der berühmten Tempel und Götterbilder in erster Linie beachtet und in ihren Reden auf sie angespielt haben — das ist selbstverständlich und muß sich in der Kaiserzeit spontan immer wiederholt haben.“ (Übrigens sagt Damis, der von Philostratos, *vita Apollon.* IV, 19 angeführte Gewährsmann, nur, Apollonios habe die Vorliebe der Athener für Opfer gesehen; aber das kommt ja allerdings ungefähr auf dasselbe hinaus.) „Das Auffallende liegt ferner auch nicht darin, daß sie beide einen höchsten geistigen und daher bedürfnislosen Gott verkündigten und zu seiner Verehrung (im Geiste) aufforderten; denn so war, wie wir aus sicheren Zeugnissen wissen, der Gott, den Apollonius und den Paulus verkündigte, beschaffen.“ (Apollonios schrieb übrigens nach der eben angeführten Stelle auch für jeden einzelnen Gott Opfer- und Gebetsriten vor.) „Die auffallende Übereinstimmung liegt daher allein und ausschließlich darin, daß jener (nach NORDEN) mit seiner Rede an einen Altar unbekannter Götter, dieser an einen Altar eines unbekannten Gottes als Zeichen besonderer Frömmigkeit anknüpft.“ Aber läßt sich das für Apollonios wirklich beweisen? HARNACK<sup>1</sup> sagte zu der wieder schon (S. 295) angeführten Argumentation NORDENS: „selbst wenn es wirklich so stände, daß die ersten drei Stücke im Zusammenhang überliefert wären, wäre die Behauptung noch immer sehr kühn: weil Apollonius von den Altären unbekannter Götter Notiz genommen hat, und weil andererseits überliefert ist, daß er in Athen eine religiöse Rede gehalten hat, muß er diese Rede an jene Beobachtungen angeknüpft haben. . . . Apollonius, der sich nach dem Zeugnis des Damis öfters in Athen aufgehalten, kann einmal in irgendwelchem Zusammenhang von jenen Altären Notiz genommen haben und braucht doch nicht in einer großen Rede über die Opfer bzw. in seiner Schrift über sie von ihnen Notiz genommen (oder vielmehr an sie angeknüpft) zu haben.“ Denn an der wiederholt angeführten Stelle und ebenso in dem Zitat aus Apollonios' περὶ θουσιῶν bei Euseb, so fuhr HARNACK fort, ist ja gar nicht von solchen Altären die Rede, und wenn sie *vita Apollon.* VI, 3 erscheinen, so brauchten sie (trotz der oben [S. 294] erwähnten Ähnlichkeit zwischen dieser und der Stelle *vita Apollon.* VI, 19) nicht aus jener bzw. der Rede des Apollonios in Athen zu stammen<sup>2</sup>. Denn „wo NORDEN ein Rätsel findet,“ sagte HARNACK<sup>3</sup>, „vermag ich nicht einmal etwas Auffallendes zu sehen, vielmehr ist alles geschlossen und gut: in einem Gespräch stellt sich heraus, daß der Naukratite der Aphrodite opfere; erfreut darüber, hält Apollonius eine Ansprache an seine Be-

1. ebd. 34; vgl. auch E. MEYER, Apollonios von Tyana und Philostratos, H 1917, 399.

2. Wenn CORSEN, ZNW 1913, 312f. zeigte, daß der Vortrag in Athen nur von Damis fingiert zu sein braucht, so durfte er deshalb nicht über die NORDENSche Hypothese zur Tagesordnung übergehen; vgl. auch E. MEYER, H 1917, 389. 3. Ist die Rede des Paulus usw. 39; vgl. E. MEYER, H 1917, 400.

gleiter. Daß er in ihr des Atheners Hippolyt als Gegenbildes des Naukratiten gedenkt, lag doch so nahe wie möglich; denn Hippolyt war doch das große, allbekannte Beispiel für den Mangel an Ehrerbietung gegenüber dieser Göttin! Es ist mir daher unbegreiflich, wie NORDEN behaupten kann, daß Athen hier hineingezerzt sei und „daß man sich kopfschüttelnd fragen müsse, wozu in aller Welt über athenische Frömmigkeit auf dem Nil geredet werde“. Ganz natürlich vielmehr kommt Athen hier herein; denn Hippolyt gehört hierhin. War aber einmal die Rede auf Athen gekommen, so schließt sich der Satz: καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται harmonisch an.“ Ähnlich erläuterten CORSSSEN und namentlich PLÜSS<sup>1</sup> diesen Zusammenhang und widerlegten zugleich die Bedenken, die von JÄGER, REITZENSTEIN und WEINREICH gegen die Auffassung des Hippolytos als Atheners erhoben wurden. Umgekehrt die Auskunft NORDENS erklärte BIRT<sup>2</sup> „für vollkommen unmöglich. Denn sie würde voraussetzen, daß Philostrat (oder vielmehr Damis) ein geradezu Schwachsinniger war. Nur ein verschlafener Bureauschreiber konnte solchen Irrtum begehen . . . Die Sache wäre ja gerade so sinnlos, wie wenn heute ein Erzähler seinen Roman in Neuyork oder Chikago spielen ließe und dort seinem Helden die Worte in den Mund legte: ‚hier in München ist man aber arg fromm!‘“. BIRT wollte also hinter καὶ ταῦτα ein μάθοις oder εὖροις ἄν einschieben; aber dieser oder anderer Konjekturen, wie sie unter WEINREICHs Beifall BOLL<sup>3</sup> gemacht hat, bedarf es nach der mitgeteilten Erklärung des Zusammenhanges gar nicht mehr<sup>4</sup>. Ebensowenig geht es freilich an, mit HARNACK<sup>5</sup> jene „nachzügeln den Worte“ evtl. erst von Philostratos hinzugesetzt sein zu lassen, „weil am Anfang des 3. Jahrhunderts ‚die unbekannten Götter‘ durch die Apostelgeschichte eine weite Verbreitung erlangt hatten“; denn von unbekannten Göttern in der Mehrzahl ist hier ja gar keine Rede. Und hat HARNACK auch nur damit recht, daß hiermit Apollonios für die Kritik der Apostelgeschichte ausscheidet?

CORSSSEN<sup>6</sup> meinte: „die Verknüpfung der Bemerkung über die Altäre der unbekannten Götter mit den Betrachtungen über die Sittsamkeit des Hippolytos widerspricht zwar nicht dem Zusammenhange, in dem wir sie bei Philostratos finden, aber sie ist durch ihn doch nicht innerlich motiviert (?), und die Tatsache selbst ist so obskur, daß man nicht begreift, wie darauf die Rede als auf etwas allgemein Bekanntes kommt. Die Frömmigkeit Athens ist seit alters ein stehender Punkt des Lobes. Aber die Begründung, die hier dafür gegeben wird, daß die Athener sogar unbekannten Göttern Altäre gebaut haben, ist ein ausgesuchter Gedanke, und daß dieser hier, wo er uns zum erstenmal in der Literatur begegnet (d. h. wohl nicht bei Philostratos, der ja jünger als Pausanias ist, sondern bei Damis), wie ein *locus communis* behandelt wird, ist ein sicheres Zeichen, daß er nicht von dem Schriftsteller selbst, zum mindesten nicht an dieser Stelle gefunden ist. Dazu kommt, daß Damis ja auch gar keinen Anspruch darauf macht, sondern ihn dem weisen

1. Apollonius von Tyana auf dem Nil und der unbekannte Gott zu Athen, Festgabe, BLÜMNER überreicht 43 ff. 2. RhM 1914, 346. 3. Offenbarung 141, 4. 4. vgl. auch LIETZMANN, Zu NORDENS 'Agnostos Theos', RhM 1916, 280f. 5. Ist die Rede des Paulus usw. 40. 6. ZNW 1913, 313.

Apollonios in den Mund legt.“ Doch wurde dieser letztere Gedanke später nicht weiter verfolgt, sondern CORSEN fuhr fort<sup>1</sup>: „Damis schob dem Apollonios noch ein zweites Motiv für seinen Vortrag unter, das Philostratos sogar an erster Stelle hervorhebt: er hielt den Vortrag ὑπὲρ σοφίας αὐτοῦ τε καὶ κείνων. Das zweite Pronomen kann sich nach dem Zusammenhange nur auf die Athener beziehen. Die Weisheit der Athener kann Apollonios nur in der peinlichen Gewissenhaftigkeit gefunden haben, mit der sie allen nur denkbaren Göttern opferten. Aber des Apollonios eigene Weisheit wird Damis doch wohl noch durch etwas anderes als durch äußerliche Opfervorschriften ins Licht gesetzt haben. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Damis ihn in dem Vortrag auch von dem höheren Gedanken, der in der Schrift Περὶ θεοῦ ausgeführt war, hat Gebrauch machen lassen, daß man dem großen, von allem abgesonderten und über alles erhabenen Gotte nicht opfern dürfe. Mit diesem Gedanken aber berührt sich die Apostelgeschichte auf das engste, wenn in ihr gesagt wird, der unbekannte Gott sei der Schöpfer Himmels und der Erden, der nicht in Tempeln von Menschenhand wohne usw.“ Ja, CORSEN sagte dann ausdrücklich: „wenn diese Konstruktion richtig ist, so hat ein Parallelismus nicht zwischen Apollonios und Lukas, wohl aber zwischen Damis und Lukas bestanden.“ Und wie erklärte er ihn? Er bezeichnete es<sup>2</sup> als „an sich denkbar, daß Lukas einen βωμὸς ἀγνώστων θεῶν irgendwo erwähnt gefunden hatte und dann in der Rede seine Betrachtungen daran anknüpfte. Allein erstens ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß Lukas in der topographischen Literatur sich umgetan hatte. Sodann konnte Lukas von der Tatsache, daß es in Athen einen βωμὸς ἀγνώστων θεῶν gebe, ohne einen Zwischengedanken, wie wir ihn oben auch für die Lobrede auf Timasion angenommen haben, daß nämlich Verehrung unbekannter Götter ein Zeichen von Frömmigkeit sei, gar nicht auf die Annahme einer latenten Verehrung des Christengottes bei den Athenern kommen. Dieser Zwischengedanke aber mußte einem Christen ganz fern liegen. Eine Fülle von ἀγνώστοι θεοί konnte ihm nur schauerndes Entsetzen erregen. Etwas anderes war es, wenn er die Behauptung auf heidnischer Seite ausgesprochen fand, Verehrung unbekannter Götter sei ein Beweis von Gottesfurcht. Eine solche Behauptung forderte geradezu zur Berichtigung heraus, und diese Berichtigung lieferte dann von selbst das Sprungbrett für einen Anlauf zu einem monotheistischen Beweis.“ CORSEN schloß<sup>3</sup>: „ist nun rein *in abstracto* bewiesen, daß der Gedanke, mit dem Lukas die Areopagrede einleitet, auf einer Entlehnung von heidnischer Seite beruht, so gewinnen NORDENS konkrete Kombinationen in der von mir modifizierten Form einen Grad von Wahrscheinlichkeit, der, wie mir scheint, an Gewißheit grenzt.“ Freilich eine Schwierigkeit hat auch diese Hypothese, darin bestehend, daß der Roman des Damis nicht vor dem Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden sein kann, und daß die Möglichkeit (die CORSEN allerdings für nicht wahrscheinlich erklärte) zugegeben werden muß, daß er noch beträchtlich jünger war — die Apostelgeschichte ist aber zwar nicht, wie HARNACK wollte, vor dem Tode des Paulus (dagegen entscheidet

1. ebd. 314. 2. ebd. 319. 3. ebd. 320.



die Benutzung des Josephus, die ich nach anderen anderwärts<sup>1</sup> bewiesen zu haben glaube und auch WENDT und KNOPF<sup>2</sup> annahmen), wohl aber (da sie das gute Verhältnis des Paulus zur Obrigkeit wie etwas Selbstverständliches schildert) vor der domitianischen Christenverfolgung geschrieben. Ja, die Schwierigkeit ist noch größer, nachdem E. MEYER<sup>3</sup> bewiesen hat, daß die Schrift des Damis (wie auch schon CORSSEN stellenweise anzunehmen in Versuchung kam) „genau so viel Realität besitzt wie das Werk des Cid Hamed ben Engeli, aus dem Cervantes die Geschichte Don Quixotes schöpft, oder die Inschrift auf der goldenen Stele in Panchaia, der Euhemerios die genaue Kenntnis der Geschichte des Okeanos, Kronos und Zeus verdankt,“ oder, um ein zeitlich näherliegendes Beispiel zu wählen, die angebliche Quelle des Philo von Byblos, die Schrift des Sanchuniathon. Denn jetzt ist es natürlich völlig ausgeschlossen, daß sich der Altar des unbekannten Gottes in der Apostelgeschichte auf diese Weise erklärte. Er (oder vielmehr der bzw. die Altäre unbekannter Götter im Phaleron) wird, wie E. MEYER<sup>4</sup> sagte, „in der antiquarischen Literatur auch sonst vorgekommen und in der auf solche Kuriosa erpichten Zeit bekanntgeworden sein, so gut wie das Grab des Zeus bei Knossos . . . Aus dieser Tradition schöpft ebensowohl die Rede in der Apostelgeschichte . . . wie Philostratos.“

Auch die erstere selbst wollte NORDEN auf ein fremdes Vorbild zurückführen, indem er dafür zunächst an ihre Ähnlichkeit mit anderen Reden der Apostelgeschichte erinnerte, die doch nichts beweisen kann. Und auch ihre Übereinstimmung mit dem ersten und siebenten Poimandrestraktat oder der dreiunddreißigsten Ode Salomos, die allerdings vom Christentum wenig beeinflusst ist, dürfte über das Selbstverständliche nicht hinausgehen — wie BIRT<sup>5</sup> sagte: „es ist doch wohl klar, daß jeder natürliche Mensch, der jemanden umstimmen will, immer so reden wird, und man kann das auch heute noch in Gesprächen oft genug hören: ‚Lieber Freund, ich muß dich einmal aufklären (κρηρῶ); du warst in bezug auf den Schutzzoll bisher gewaltig im Irrtum (ἄρνοια); du mußt deine Begriffe gründlich reformieren (μετανοεῖν); folgendes ist das, was uns wirklich nützen kann‘“. So fragt es sich nur, ob die Areopagrede in Einzelheiten von fremden, und zwar philosophischen Vorbildern beeinflusst ist, wie das auch vor NORDEN und den von ihm Abhängigen schon von manchen Gelehrten behauptet worden ist.

NORDEN selbst schien schon die Bezeichnung Gottes als des Schöpfers des κόσμος und des Herrn von Himmel und Erde 17, 24 aus der Stoa herleiten zu wollen, indem er diesen Teil der Rede umschrieb<sup>7</sup>: „diesen Gott, den ihr nicht kennt und doch verehrt, verkünde ich euch: es ist der Gott, der sich in der Schöpfung der Welt und des Menschen als seines Ebenbildes bekanntgegeben hat.“ Aber daß Gott aus seinen Werken zu erkennen ist, wird hier doch wohl nicht vorausgesetzt, sondern aus seiner Stellung zur Welt soll Paulus unmittelbar gefolgert haben, daß er nicht in Tempeln, von Händen

1. vgl. meinen Artikel: Die Zusammensetzung von Apg. 1—5, StKr 1895, 335 ff. 2. Einführung in das Neue Testament 1919, 126. 3. H 1917, 371 ff. 382 f. 4. ebd. 400 f. 5. RhM 1914, 364. 6. Daß ἄρνοια und μετανοεῖν im neuen Testament allerdings andere Bedeutung haben, ist oben (S. 213. 286 f.) gezeigt worden. 7. Agnostos Theos 29.

gemacht, wohnt. Immerhin kann man zu ὁ ποιήσας τὸν κόσμον und οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος mit BIRT auch stoische Aussagen vergleichen, und zu κόσμον bemerkte REITZENSTEIN<sup>1</sup>: „das Wort, in welchem die ganze hellenische Grundvorstellung von der Schönheit und Ordnung des Weltganzen liegt, fehlt bekanntlich sonst in der Apostelgeschichte.“ Weiterhin, daß Gott nicht in Tempeln wohnt, ist ja zwar ein Gedanke, der auch schon im alten Testament (und danach, wie wir bereits [S. 288] sahen, 7, 48) vorkam, der aber doch zugleich in der damaligen Philosophie eine große Rolle spielte. BIRT<sup>2</sup> verwies auf den von Lactanz (*inst.* VI, 25, 3) angeführten Satz Senecas: *non templa illi congestis in altitudinem saxi extruenda sunt; in suo cuique consecrandus est pectore*, und ähnlich werden gewiß auch frühere schon geurteilt haben.

Mit derselben Stelle ist zugleich die Fortsetzung 17, 25: οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τις belegt; denn vor den eben angeführten Worten heißt es, wie wieder BIRT bemerkte, bei Seneca: *vultisne vos deum cogitare magnum et placidum et maiestate leni verendum, amicum et semper in proximo, non immolationibus et sanguine multo colendum?* Vollends zu den zuletzt angeführten griechischen Worten hatte schon WETTSTEIN<sup>3</sup> zahlreiche Parallelen angeführt; auch RÜTHER<sup>4</sup> nannte die Anwendung des Prädikates des Nichtbedürfnisses auf Gott echt stoisch; und NORDEN<sup>5</sup> bemerkte genauer: „die Stoa, die sogar ihren Weisen als ἀπρὸς θεῶν und αὐτάρκη zu präzisieren liebte, sprach so erst recht von ihrem Gotte. Gerade die Wahl des Kompositums προσδεῖσθαι war dabei üblich: ein Pythagoräer, der sogenannte Onatas, fährt, nachdem er Gott stoisch definiert hat, so fort (Stob., *ecl.* I, 1, 39): τοιαύτη δὲ φύσις οὐδενὸς προσδεῖται.“ REITZENSTEIN<sup>6</sup> wies darauf hin, daß die Wendung οὐδὲ προσδεόμενός τις auch in der hermetischen Literatur immer wiederkehre, und noch andere Stellen führten KNOPF<sup>7</sup> zu I. Cl. 52, 1 und H. WINDISCH<sup>8</sup> zu Barn. 2, 4 an, darunter die Stelle aus Apollonios bei Euseb., *pr. ev.* IV, 13. Auch HARNACK erkannte daher hier den stoischen Einfluß an, ebenso wie in dem folgenden Satz: αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα; ja RÜTHER wollte in dem πνοή sogar einen Anklang an die stoische Pneumalehre sehen<sup>9</sup>. Richtiger verwies REITZENSTEIN<sup>10</sup> auch hier wieder auf Stellen aus der hermetischen Literatur und „für die Chronologie“ auf Seneca, *ep.* 95, 47: *non quaerit ministros deus. quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est.* Da Seneca in diesem Briefe von Poseidonios abhängig ist<sup>11</sup>, kann man in der Tat diese Gedanken auch früher schon voraussetzen.

Aber deutlicher noch ist der stoische Einfluß in *act.* 17, 27, wonach die Menschen Gott suchen sollten, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὖροιεν. NORDEN<sup>12</sup> bemerkte dazu: „die Vorstellung, daß der Mensch Gott ‚suchen‘ soll und ihn ‚findet‘, ist freilich auch dem alten Testament ganz geläufig . . .

1. NJKIA 1913, 401, 2. 2. Dagegen erscheinen mir die Ausführungen von JÄGER, GGA 1913, 572f. nicht beweisend. 3. vgl. auch PREUSCHEN, Handbuch IV, 1, 109, sowie noch Plut., *Arist. et Cat. comp.* 4. 4. ThGl 1911, 229. 5. Agnostos Theos 14; vgl. BIRT, RhM 1914, 369. 6. vgl. auch JÄGER, GGA 1913, 572. 7. Handbuch, Ergänzungsband 129. 8. ebd. 310. 9. vgl. auch BIRT, RhM 1914, 379. 10. NJKIA 1913, I, 400f. 11. vgl. NORDEN, Agnostos Theos 96, 4, sowie namentlich HEINEMANN, Poseidonios' metaphysische Schriften I, 1921, 170ff. 12. ebd. 14ff.

Aber . . . ψηλαφᾶν ist ein . . . in den Septuaginta oft vorkommendes Wort und heißt dort nie etwas anderes als ‚betasten‘, ‚greifen‘ in sinnlicher Bedeutung, die es auch im neuen Testament ausschließlich hat . . . Diese materialistische Ausdrucksweise ist nun aber der jüdisch-christlichen Vorstellung vom Wesen Gottes ebenso fremdartig wie sie der Stoa geläufig ist . . . Manilius, der hier erwiesenermaßen Gedanken des Poseidonios paraphrasiert, preist im Epilog des IV. Buches seines stoischen Konkurrenzgedichtes zu dem epikureischen des Lucretius die Herrlichkeit des Menschen, der in die Geheimnisse der Natur einzudringen versuchte, weil Gott in seiner Brust wohnt; nicht genug damit, daß er sich die Natur unterwirft: kraft seiner Verwandtschaft mit Gott ‚sucht‘ er Gott selbst (V. 908ff.), und dieser läßt sich von ihm ‚finden‘ (V. 916). Ja, Gott drängt sich selbst uns auf und bietet sich uns dar (*se ipsum inculcat et offert*, V. 917), damit wir ihn leicht erkennen und begreifen. In diesen Worten zeigt sich die Realität stoischer Erkenntnislehre: wir dürfen diese Vorstellung im Sinne des stoischen Materialismus so verallgemeinern und mit einem unserer Sprache gemäßen Wortspiel wiedergeben: was immer du mit Händen tastend greifst, überall ‚begreifst‘ du Gott. Ob nun freilich die Stoa auch in der sprachlichen Ausprägung ihrer Lehre soweit gegangen ist, mag man bezweifeln; . . . aber . . . in einem Traktat des Hermes Trismegistos (*Poim.* c. 5) heißt es (§ 2) von dem höchsten Gotte: φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου νόησιν λαβεῖν, ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶν δύνασθαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι. Da haben wir also das ψηλαφᾶν in konkretem Sinn.“ Andererseits zu dem Suchen Gottes hätte NORDEN auch noch die andere Stelle bei Manilius, II, 106ff. zitieren können, in der es vom Menschen heißt:

*eximium natura dedit linguamque capaxque  
ingenium volucremque animum, quem denique in unum  
descendit deus atque habitat seque ipse requirit;*

und er selbst bemerkte<sup>1</sup>: „über das ζητεῖν τὸν θεόν gibt Philon *de monarch.* I, 4ff. (V, 8ff. WENDLAND und COHN) eine lange und sehr schöne Ausführung, in der sich keine Spur von alttestamentlichen Vorstellungen findet, sondern Stoisches und Platonisches vermengt ist.“

Weiterhin die Worte καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα brachte NORDEN unter PREUSCHENS Beifall mit den schon von WETTSTEIN zitierten Worten aus Dio Chrysostomos, *Olymp.* 12, 28 zusammen: ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι καθ' αὐτούς . . . (οἱ ἄνθρωποι) οὐκ ἐδύναντο μέχρι πλείονος ἀξύνετοι μένειν und bemerkte dazu<sup>2</sup>: „die Übereinstimmung der Worte καὶ γε οὐ μακρὰν ~ ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν schließt die Möglichkeit einer bloß zufälligen Berührung aus“. REITZENSTEIN erinnerte außerdem daran, daß die Fortsetzung bei Dio Pheidias die Darstellung des Zeus in Menschengestalt und die Verwendung von Stein und Gold rechtfertigen lasse, und schien also anzunehmen, daß mit der Nähe Gottes umgekehrt auch sonst die bildliche Darstellung Gottes abgewehrt worden sei; JÄGER<sup>3</sup> verwies auf Seneca,

1. ebd. 16, 2. 2. ebd. 19. 3. GGA 1913, 573.



ep. 41 Anf.: *prope est a te deus, tecum est, intus est . . . in unoquoque virorum bonorum (quis deus, incertum est!) habitat deus* — und bemerkte dazu: „da haben wir die Vorstellung eines uns unbekannten, also unfassbaren Gottes, verbunden mit der andern, daß er uns allen nahe ist, die genaue Parallele zu der Aktastelle!“ Aber auch wenn dieses Zusammentreffen zufällig sein sollte, könnte man doch zu unserer Aussage mit BIRT außer dem angeführten Wort Senecas noch das andere, oben (S. 301) bereits zitierte aus ep. 95 beibringen; stoisch ist sie also, wie auch RÜTHER und KNOFF annahmen, jedenfalls.

Und erst recht die in V. 28 folgende: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐμμέν; das hat NORDEN<sup>1</sup> unter PREUSCHENS Beifall nicht nur für das Wort κινεῖσθαι, sondern auch für die paarweise Gruppierung von je zweien der drei Begriffe Leben, Bewegung und Sein gezeigt. Er wies auch darauf hin, daß, wie in der Apostelgeschichte die in Rede stehenden Worte auf die anderen: καὶ γε οὐ μακρὰν κτλ. folgen, so bei Dio auf die mit ihnen verglichenen die oben ausgelassenen: ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον, und folgerte daraus<sup>2</sup>, „daß der *autor ad Theophilum* stoische Gedanken nicht etwa bloß als solche wiederholt, sondern sie auch in dem Zusammenhange belassen hat, in dem er sie fand.“ Aber das ist wohl wieder ebenso unsicher, wie wenn REITZENSTEIN daran erinnerte, daß Cato bei Lucan IX, 580 mit seinem stoischen Glaubensbekenntnis:

*Juppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris*

die Aufforderung zurückweist, in einem bestimmten Tempel die Offenbarung des Jupiter (Ammon) zu suchen. Man geht also auch hier sicherer, wenn man nur in den Einzelheiten stoischen Einfluß findet<sup>3</sup>.

Ganz klar ist dieser ja bei dem dann folgenden Zitat aus Aratos: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐμμέν und mit Bezug auf es sagte REITZENSTEIN<sup>4</sup> wohl (gegenüber PREUSCHEN und WENDT) mit Recht: es „ist von den wenigen Anführungen eines zum Volksgut gewordenen Schriftstellerwortes im neuen Testament grundverschieden. Unser Autor zitiert wie ein gebildeter Hellene vor einem gebildeten Publikum . . . nur ein Satzchen und setzt voraus, daß man dessen ganze Umgebung mitempfindet und den Grundgedanken kennt . . . Der Leser muß wissen, daß auch Arat in ihm zwar nicht ausdrücklich Zeus als jenen das All erfüllenden Gott bezeichnet, das *Jovis omnia plena* aber doch derart zum Ausdruck bringt, daß man ihn dafür anführen kann.“ Nur „ob auch der breite Ausdruck τῶν καθ' ὑμᾶς“, wie schon MAASS<sup>5</sup> für möglich hielt, „einen Hinweis nicht auf ein heidnisches Publikum im allgemeinen, sondern auf ein stoisches Publikum oder einen stoischen Hauptgegner enthalte, einen Hinweis, der freilich nicht auf die Rechnung des christlichen Berichterstatters, sondern nur auf die der von ihm benutzten philosophischen Quelle gesetzt werden könnte“, möchte ich wieder bezweifeln; eher läßt sich aus dem τινὲς τ. κ. ὑ. ποιητῶν mit RÜTHER schließen, daß der *autor ad*

1. Agnostos Theos 19 ff. 2. ebd. 24. 3. vgl. auch BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 119 f. 4. NJKIA 1913, 398. 5. Aratea 1892, 255.

*Theophilum* auch noch andere ähnliche Dichter kannte, wie sie in noch größerer Anzahl als er schon WETTSTEIN anführte.

REITZENSTEIN dürfte wieder recht haben, wenn er V. 29: γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσοῦ ἢ ἀργύρου ἢ λίθου, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον auf eine auch sonst übliche Argumentation zurückführte. So wie PREUSCHEN<sup>1</sup> meinte, läßt sich das οὖν nämlich nicht erklären: „gerade weil (!) die Menschen göttlichen Geschlechts sind, kann eine rein äußerliche Nachbildung, weil sie rein formal ist, dem Wesen Gottes nicht gerecht werden,“ auch nicht so, wie WENDT<sup>2</sup> wollte: „da die Menschen Gottes Geschlecht, Produkte seines Schöpferwillens sind“ (worum es sich nicht handelt), „so dürfen sie ihn nicht in einer Weise vorstellen, welche dieser seiner Bedeutung widerspricht“ — geschweige denn, daß mit BIRT<sup>3</sup> anzunehmen wäre, Paulus hätte sagen wollen: „der Mensch besteht eben doch nicht aus Gold, Silber und Stein, also auch Gott nicht, mit dem wir artverwandt sind“. Aber man darf dem *autor ad Theophilum* doch wohl auch nicht zutrauen, wie es zunächst REITZENSTEINS Meinung gewesen zu sein scheint, daß er zwei ganz verschiedene, ja entgegengesetzte τόποι der Polemik gegen den Bilderdienst miteinander verbunden und sich gegenseitig habe zerstören lassen. Sondern er wird ähnlich — freilich nur entfernt ähnlich — wie Pheidias bei Dio in der bereits oben (S. 302) angeführten Rede argumentiert haben: „nur das Lebewesen ist das volle Abbild der Gottheit, der τεχνίτης . . . kann zur Darstellung des Lebendigen nur das feste (tote) Element verwenden, und auch das nicht ganz, sondern nur den nach Menschenurteil wertvollsten Teil, der freilich im Vergleich zu dem Gott, der dargestellt werden soll, geringfügig und armselig ist“. „In diesem Zusammenhange“, sagte REITZENSTEIN nun, „finden wir die Worte: λέγω δὲ οὐ χρυσοῦ καὶ λίθου· ταῦτα μὲν γὰρ μικρὰ καὶ φαῦλα“ und bezeichnete deshalb als Sinn unseres Verses: „da wir dem Prinzip alles Seins, aller Bewegung und allen Lebens wesensverwandt sind, dürfen wir nicht glauben, daß sein Wesen (τὸ θεῖον) dem des Goldes, Silbers oder Marmors gleich sei“. Daß der *autor ad Theophilum* entweder direkt von Dio oder von einer ähnlichen Ausführung, wie wir sie bei ihm lesen, abhängig sei, braucht man natürlich wieder nicht anzunehmen, aber daß er hier ein bestimmtes Vorbild benutzt, ist mir allerdings wahrscheinlich. Daß τὸ θεῖον philosophisch sei, hoben ja auch HARNACK und KNOPF hervor.

Endlich, wenn es V. 30 heißt: τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, so ist dieser letztere Ausdruck, obwohl dann weiterhin von dem Richten der Welt in Gerechtigkeit die Rede ist, doch, wie NORDEN, BIRT<sup>3</sup> und auch WENDT<sup>4</sup> sahen, dem Zusammenhang nach von der Sinnesänderung im intellektualistischen Sinne zu verstehen. Daß das aber die hellenistische Auffassung des Begriffs war, sahen wir schon oben (S. 213); die Areopagrede erweist sich also auch hier als von der griechischen Philosophie beeinflusst.

1. Handbuch IV, 1, 110. 2. Apostelgeschichte <sup>9</sup> 260. 3. RhM 1914, 372. 4. Das Buch von BALDWIN, *God Unknown, A Study of the Address of St. Paul at Athens* 1920 ist mir unbekannt geblieben.

16. Beziehen sich die Worte: *κειράμενος τὴν κεφαλὴν* 18, 18 auf ein Haaropfer, das Paulus (oder Aquila) zum Dank für die Errettung aus einer Gefahr darbrachte, so könnte er außer von der jüdischen, durch Josephus, *b. j.* II, 15. 313 belegten Sitte, die, da das Haaropfer hier in Kenchreai, nicht in Jerusalem dargebracht wird, doch nicht zur Erklärung genügt, zugleich, bzw. durch Vermittlung jener, von der entsprechenden griechischen Gewohnheit abhängig gewesen sein, die schon WETTSTEIN<sup>1</sup> durch verschiedene griechische und lateinische Stellen belegt hatte.

17. Wenn Paulus sich 20, 22 *δεδεμένος τῷ πνεύματι* genannt haben soll, so könnte man das ebenso erklären, wie es REITZENSTEIN<sup>2</sup> bedingungsweise mit den „durch die Genitivverbindungen befremdlichen und noch nicht genügend gerechtfertigten Verbindungen *δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου* und *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* zunächst im Philemonbriefe“ getan hat. Er führte sie nämlich auf die Kultgefangenschaft zurück, die im Serapeum in Memphis und wohl auch anderwärts vorgekommen sei, und in der Tat wird der Ausdruck *κατοχὴ ἐν τῷ μεγάλῳ Σεραπείῳ* so zu verstehen sein. Das ergibt sich, wie neuerdings auch SETHE<sup>3</sup> zeigte, besonders aus einem von RÉVILLOUT (*Quelques textes traduits dans mes cours, première série XVII*) herausgegebenen Papyrus, in dem ein *ἐγκάτοχος* von sich sagt: ich hüte die Kapelle nunmehr acht Jahre . . . nicht tue ich hinauskommen aus der Umfassungsmauer des Heiligtums, in dem ich mit der Göttin bin in dem Innern meines Ortes mit Ptolemaios. Und eine ähnliche Einrichtung könnte in der Tat auch anderwärts bestanden haben; aber daß auch nur Paulus an sie habe erinnern wollen, braucht man gewiß nicht anzunehmen.

18. WETTSTEIN führte zu dem V. 35 Paulus in den Mund gelegten Herrenwort: *μακάριον ἔστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* den von Plutarch (*philos. esse cum princ.* 3) überlieferten Ausspruch Epikurs an: *τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον, ἀλλὰ καὶ ἥδιον εἶναι φαίνεται*, „aber das Wort Jesu“, so sagte HEINRICI<sup>4</sup>, „bezieht sich ebensowenig auf die Steigerung der Seelenlust wie das Wort Epikurs auf die sich selbst verleugnende Liebesleistung“. Immerhin läßt es sich ebenso vergleichen wie die Aussagen Aelians (*var. hist.* IX, 1. XIII, 13) über den Syrakusaner Hiero (*προθυμότερον αὐτὸν φασι χαρίζεσθαι ἢ τοὺς αἰτοῦντας λαμβάνειν*) und den König Ptolemäus Lagi (*ἔλεγεν ἄμεινον εἶναι πλουτίζειν ἢ πλουτεῖν*), und da das Wort *act.* 20, 35 nur hier als Herrenwort bezeichnet wird, könnte es in der Tat eigentlich fremden Ursprungs sein.

## D. Die paulinischen Briefe.

Daß Paulus mehr noch als die bisher besprochenen neutestamentlichen Autoren von der stoisch-christlichen Diatribe beeinflusst wurde, ist schon deshalb anzunehmen, weil er sich an diese in seinem Stil anlehnte; daneben aber konnte er natürlich über den bisher geschilderten Umfang hinaus von anderen

1. vgl. auch DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ* II, 301. 2. Mysterienreligionen<sup>2</sup> 86. 3. Ein bisher unbeachtetes Dokument zur Frage nach dem Wesen der *κατοχὴ* im Serapeum von Memphis 1921. 4. Beiträge III, 4.



ursprünglich außerechristlichen und außerjüdischen Anschauungen abhängig sein. Ich prüfe das, indem ich seine Briefe in der Reihenfolge, in der sie wahrscheinlich geschrieben sind, einen nach dem andern durchgehe, und beginne als mit dem wahrscheinlich ältesten, mit dem ersten an die Thessaloniker.

1. a) Wenn Paulus 1, 6 von diesen sagt: *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου*, den Ausdruck *μιμητὴν* *γίνεσθαι* also (ebenso wie I. Kor. 4, 16. 11, 1) zur Bezeichnung des richtigen Verhältnisses des Christen gegenüber seinem Herrn und Apostel überhaupt gebraucht, so erinnerte WEISS<sup>1</sup> dafür an die entsprechende Verwendung von *μιμείσθαι* in der griechischen Popularphilosophie. Und wenn es sich dabei auch nur um einen Ausdruck handelt, kann man in der Tat schon hier auf sie verweisen.

b) Die Bezeichnung seiner Christen als seiner Kinder (und seiner selbst als ihres Vaters) dagegen, die sich zuerst 2, 7 findet, erklärt man gern aus dem Mysteriensprachgebrauch<sup>2</sup>; sie ist indes auch im Judentum vorgebildet und könnte daher, soweit sie sich nicht von selbst ergab, zunächst aus ihm stammen.

c) Zu V. 12 bemerkte DIBELIUS<sup>3</sup> „*ἀξίως τοῦ θεοῦ* ist eine in den Inschriften sehr häufige Formel, s. Delphi (2. Jahrhundert v. Chr.) bei MICHEL, *Receuil* 266, 3: *ἀξίως τοῦ τε θεοῦ καὶ τοῦ ὑμετέρου* [*δάμου κ*] *αὶ ἁμῶν*, s. noch MICHEL 278, 9. 413, 9; FRÄNKEL, Inschriften von Pergamon 248, 9. 485, 9. 521, 9; KERN, Inschriften von Magnesia 33, 30. 91 b, 5.“ Freilich handelt es sich dabei wieder nur um Herübernahme eines Ausdrucks, ähnlich wie um diejenige einer Redeweise, wenn

d) 5, 6 Paulus sich selbst mit auffordert: *γρηγορώμεν καὶ νήφωμεν* (vgl. I. Petr. 5, 8). Sie muß aber hier besprochen werden, weil sie mit größerem Recht als die von REITZENSTEIN<sup>4</sup> so aufgefaßte Stelle Eph. 5, 14: *ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* aus dem „Iranischen“ erklärt werden könnte. Heißt es nämlich in dem manichäischen Zarathuštarafragment M. 7: schüttele ab (wörtlich: wecke auf) die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wach auf und siehe auf mich — und in der sogenannten abgekürzten manichäischen Totenmesse M. 4: erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin du entschlummert bist, so fehlt in der Epheserstelle die Erwähnung der Trunkenheit (wie umgekehrt in dem Zarathuštarafragment die des Lichts). Aber trotzdem ist auch die Formel des ersten Thessaloniker- und ersten Petrusbriefes nicht als iranisch im Sinne von zarathuštisch zu bezeichnen, da in dem genannten Fragment nur der Name Zarathuštros an diesen erinnert<sup>5</sup> und das Bild vom trunkenen Schlummer der Seele in der Materie auch aus den von REITZENSTEIN angeführten, aber einer Zeit, in der ein Zusammenhang mit Iran nicht mehr bestand, entstammenden indischen Parallelen nicht als alt zu erweisen ist. Vielmehr zeigte LEISEGANG<sup>6</sup>, daß NORDEN<sup>7</sup> das Motiv des Schlummers und der Trunkenheit in der

1. Korintherbrief 118. 2. vgl. zuletzt GRILL, Untersuchungen II, 264f. 3. Handbuch III, 2, 8, vgl. VON DOBSCHÜTZ, Thessalonikerbriefe 101. 4. SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 12, 6, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 40, Erlösungsmysterium 6. 55, 1. 112, HZ 1922, 126, 14, 1, Textbuch<sup>2</sup> 215, GGN 1923, 52f. 5. vgl. SCHEFFTELOWITZ, Die Entstehung der manichäischen Religion 72. 6. ZMR 1921, 295f. 298f. 7. Agnostos Theos 132f. 199.

hellenistischen Mystik bis auf Empedokles und Heraklit hinauf verfolgt und DIELS<sup>1</sup> bei letzterem auch die Erwartung nachgewiesen hat, der Tote würde, lebendig geworden, seine Fackel anzünden und sich vor dem Gott der Unterwelt erheben. Endlich und vor allem zitierte er den Gesang der Mysten in Aristophanes' Fröschen (V. 340ff.):

ἔγειρε· φλογέας λαμπάδας ἐν χερσὶ γὰρ ἔκει τινάσσων  
 Ἰακχ', ὦ Ἰακχε,  
 νυκτέρου τελετῆς, φωσφόρος ἀστήρ ...  
 cù δὲ λαμπάδι φλέγων  
 προβάδην ἔξαγ' ἐπ' ἀνθηρὸν ἔλειον δάπεδον  
 χοροποιόν, μάκαρ, ἦβαν<sup>2</sup>.

Aus diesem Ruf wird sich also wohl auch die Stelle im Epheserbrief und in den mit ihm verglichenen Denkmälern erklären, während für das hier und im ersten Thessaloniker- und ersten Petrusbrief damit verbundene Bild von der Trunkenheit zugleich noch an den entsprechenden Sprachgebrauch der hermetischen Literatur (*Poim.* VII, 1f.) erinnert werden könnte.

e) Das Bild von der Waffenrüstung des Christen V. 8, das dann ebenfalls im Epheserbrief (6, 11ff.) weiter ausgeführt wird, erklärte DIBELIUS mit Recht teils aus der zeitgenössischen Philosophie, teils aus den Mysterienreligionen, in denen ja die Vorstellung von dem Frommen als dem Soldaten seines Gottes häufig vorkommt<sup>3</sup>. Nur an einen Einfluß gerade der Mithrasmysterien, auf die BRÜCKNER<sup>4</sup> verwies, wird man aus den schon mehrfach dargelegten Gründen wenigstens bei dem ersten Thessalonikerbrief nicht denken dürfen<sup>5</sup>. Und auch der Gedanke an eine neuestens von REITZENSTEIN<sup>6</sup> verglichene Stelle aus dem späten Minokhired liegt wieder zu fern.

Endlich f) den Gebetswunsch 5, 23: ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν hat man oft aus der griechischen Philosophie erklären wollen<sup>7</sup>, ohne doch dort diese Trichotomie wirklich nachweisen zu können<sup>8</sup>, während REITZENSTEIN<sup>9</sup> die Scheidung von Seele und Geist wenigstens bei Philo auf den Mandäismus zurückführte. Aber bei dem angegebenen Charakter der Stelle darf man aus ihr wohl überhaupt nicht zuviel für die Anthropologie des Paulus entnehmen; auch mit τὸ σῶμα τηρηθεῖν wird ja, wie DIBELIUS<sup>10</sup> bemerkte, „nichts für oder wider die Verwandlung des Leibes gesagt“.

2. Wenn im zweiten Thessalonikerbrief a) zu 2, 8: τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ wieder DIBELIUS außer auf Jes. 11, 4 LXX auf Lukians Philopseudes 12, wo ein Magier Schlangen durch Anblasen tötet, verwies, so bedurfte es dessen

1. Herakleitos von Ephesos 1901, 16. 2. An den berühmten Ruf bei Firmicus Maternus, *de err.* 22, 1 hatte auch schon DIBELIUS, Handbuch III, 2, 119 erinnert. 3. vgl. auch CUMONT, Religionen<sup>2</sup> Xff., REITZENSTEIN, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 36f. 4. Gott- heiland 31. 5. vgl. auch CUMONT, Religionen<sup>2</sup> X. 6. GGA 1923, 52, 2. 7. So auch LUEKEN, Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 21. 8. vgl. LIETZMANN, Hand- buch III, 1<sup>2</sup>, 73, von DOBSCHÜTZ, Thessalonikerbriefe 229. 230f. 9. Mysterien- religionen<sup>2</sup> 135f. 165f., Erlösungsmysterium 104ff. 10. Handbuch III, 2, 31.

kaum neben jener alttestamentlichen Stelle, die vollständig: πατάζει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀρεβῆ lautet und die also, wenngleich verkürzt, hier benutzt ist. Und das gleiche gilt natürlich für die ähnliche Aussage über den Reiter auf weißem Roß *ap.* 19, 15: ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη.

b) Zu dem Gebrauch von περιεργάζεσθαι 3, 11 zitierte DIBELIUS die Inschrift CIG III, 1, 74, 14ff.: ὅς ἂν πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσῃται, ἁμαρτίαν ὀφιλέτω Μηνὶ Τυράννῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι, die eben wegen ihres religiösen Charakters hierhergehören würde. Aber die von WETTSTEIN<sup>1</sup> verglichenen Stellen zeigen, daß der Ausdruck auch sonst so gebraucht wurde, wenngleich vielleicht vor allem in der Popularphilosophie.

3. Im Galaterbrief bezeichnete REITZENSTEIN a) die 1, 12 (οὐδὲ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην) gebrauchten Ausdrücke als hellenistische Mysterienworte und könnte damit mehr als I. Kor. 11, 23. 15, 3, wo es sich um Empfang und Weitergabe einer Nachricht handelt, recht haben. Allerdings werden die hier vorkommenden Worte παραλαμβάνειν und παραδιδόναι, wie ANRICH<sup>2</sup> hervorhob, sonst von einer Weihe gebraucht, aber das schloß nicht aus, daß sie Paulus auf sein Evangelium anwandte.

b) Den 2, 2. 6. 9 belegenden Ausdruck οἱ δοκοῦντες, bzw. εἶναι τι oder στυλοὶ εἶναι könnte man, weil er nach LIETZMANN<sup>3</sup> bei Plato (*Gorg.* 472a, *Euthyd.* 303c) und Epiktet (*ench.* 33, 12) vorkommt, ebenfalls aus dem philosophischen Sprachgebrauch herleiten; aber wieder zeigen die von WETTSTEIN angeführten Stellen, daß er auch sonst vorkommt.

c) Wenn Paulus V. 4 von den Judaisten sagt, sie hätten sich eingeschlichen, um seine und seiner Gemeinden Freiheit auszususpionieren, so ist das weder dem Inhalt noch dem Ausdruck nach weiter auffällig. Aber bemerkenswert ist nun doch, daß er auch sonst so oft in diesem und spätern Briefen (4, 23f. 26. 30f. 5, 1. 13, I. Kor. 7, 39. 9, 1. 19. 10, 29. II, 3, 17, Röm. 6, 20. 7, 3. 8, 2), selbst dort, wo man nicht darauf vorbereitet ist, von seiner Freiheit vom Gesetz oder andern Verpflichtungen redet, und zwar immer mit denselben Worten. HEINRICI<sup>4</sup>, WEISS<sup>5</sup>, FEINE<sup>6</sup>, BULTMANN<sup>7</sup> und MERX<sup>8</sup> hatten daher wohl recht, wenn sie hier zugleich einen Einfluß der stoischen Lehre vom Weisen annahmen, wenschon WEISS auf sie viel mehr zurückführte, als darin liegt. Man könnte höchstens sagen, daß Paulus auch sonst mit Bezug auf Sünde und Vergänglichkeit von ἐλευθερία und ἐλευθεροῦν rede (Röm. 6, 18. 22. 8, 21), das erkläre sich zugleich aus der von der Stoa übernommenen Vorliebe für diesen Ausdruck. Denn daß die Freiheit hier ganz anders begründet wird, als bei Paulus, hindert nicht, daß er zugleich — diese Einschränkung ist immer wieder zu machen — im Ausdruck von jener abhängig sein könnte.

d) Für das Wort 2, 20: ζῶ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, mit dem man gleich das andere II. Kor. 13, 3: δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος

1. *Novum testamentum* II, 314. 2. Mysterienwesen 112, 2. 3. Handbuch III, 1, 233. 4. ThLZ 1894, 209f. 5. Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus 1902. 6. ThLBl 1905, 79. 7. Stil 82. 8. Das Evangelium des Johannes 1911, 204ff.



Χριστοῦ zusammennehmen kann, verwies WEISS<sup>1</sup> auf das Gebet an Hermes in einem Londoner Papyrus (KENYON, *Greek Papyri in the Brit. Mus.* I, 116): ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν . . . cū γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ cū (vgl. auch *Pap. Leid. W.*, LEEMANS, *Pap. gr. Lugd.* II, 141, *Poim.* V, 11). Allerdings bemerkte er sehr richtig: „es wird immer denkwürdig bleiben, daß die eindrucksvollste mystische Aussage, auf die eigentlich alle unsere Kenntnis der Mystik des Paulus zurückgeht, von ihm selbst sofort sozusagen interpretiert oder limitiert wird durch ein Bekenntnis ganz im Sinne der Ich- und Du-Religion. Nachdem er gesagt hat: mein Ich lebt nicht mehr, Christus lebt in mir — fährt er fort: was ich aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat . . . Nicht nur daß ihm beide Ausdrucks- und Empfindungsweisen gleich naheliegen und dienlich sind . . . man hat doch den Eindruck, daß Paulus mit jener zweiten Aussage die erste erklären, den Lesern verständlicher machen will: das ‚Leben im Glauben an Christus‘ ist jedenfalls die geläufigere Betrachtungsweise. Ja vielleicht darf man soweit gehen, zu sagen: sie entspricht der Erfahrung und Empfindung, während die mystische Ausdrucksweise in ihrer Ausschließlichkeit und Intensität dem wirklichen Erleben voraneilt. In diesem Falle wäre sie nicht bloß übernommen, sondern diese Formel noch dazu nicht völlig assimiliert.“<sup>2</sup> Aber das bewiese nur noch deutlicher, daß sie eben fremden Ursprungs ist.

e) Zu der Bezeichnung des Gesetzes als eines παιδαγωγός V. 24f. bemerkte LIETZMANN<sup>3</sup>: „das Bild ist im Altertum nicht selten: Plutarch, *Sympos.* III *prooem.* 645bc: der Wein nimmt den Menschen die Maske vom Gesicht ἀπωτάτω τοῦ νόμου καθάπερ παιδαγωγοῦ γεγονότων, Libanius *decl.* 25 t. I, 576c.“ Und gerade weil die Rolle des Pädagogen bei Paulus eine ganz besondere ist, dürfte er das Bild übernommen haben.

f) Daß Paulus ebenso den Grundsatz V. 28: da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib — von der Stoa entlehnt habe, möchte ich namentlich daraus schließen, daß an der Parallelstelle Kol. 3, 11 auch noch der Barbar und Skythe genannt werden, auf die Paulus von sich aus kaum verfallen wäre. Ferner macht er doch wohl (ebenso wie die Stoiker) mit jenem Grundsatz mit Bezug auf die Frau nicht vollen Ernst, sondern rückt sie I. Kor. 11, 3. 7 eine Stufe weiter von Christus und Gott ab, als den Mann, und stellt sie V. 5ff. 14, 34f. gerade in der Gemeinde unter diesen. Wie er dazu kam und ob er damit recht hatte, steht nicht zur Diskussion; jedenfalls hat er jenen Grundsatz nicht durchgeführt. So wird er ihn in der Tat übernommen haben<sup>4</sup> — aus dem zuerst angeführten Grunde auch nicht aus der Synagoge, an die BOUSSET<sup>5</sup> und DIBELIUS dachten, son-

1. Urchristentum 357, 1. Die von BOUSSET, Kyrios Christos<sup>2</sup> 113f. verglichenen Stellen Apul., *met.* XI, 24 und Damasc., *vita Isid.* bei Phot., *cod.* 242 sind weniger deutlich. 2. Urchristentum 361f., vgl. auch H.A.A. KENNEDY, *St. Paul* 222f. 288, WERNLE, *ZThK* 1915, 64f. DEISSNER, *Paulus*<sup>2</sup> 96, OTTO, Aufsätze, das Numinose betreffend 1923, 82f. (auch gegen BOUSSET, *Jesus* 46 und POSSELT, *BPhW* 1918, 881ff.). Die Rede von BROWER, *Paulus mysticus?* 1921, ist mir unzugänglich geblieben. 3. Handbuch III, 1, 245, vgl. zum Teil schon WETSTEIN, *Novum testamentum* II, 225. 4. Gegen BONHÖFFER, *Epiktet* 160f. 5. Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 59.

dern eben aus der Stoa. Ja schließlich darf man für diesen nichtjüdischen Ursprung des Prinzips im Galaterbrief nachträglich wohl auch noch geltend machen, daß Paulus den Vergleich des Gesetzes mit einem Pädagogen und den Ausdruck: Christus anziehen im unmittelbar Vorangehenden aus dem Hellenismus entlehnt haben wird.

g) Das Wort 4, 4f.: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ... ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἑξαγοράσῃ nebst ähnlichen Aussagen in demselben und dem ersten Korintherbriefe (5, 1. 13, I. Kor. 6, 20. 7, 22f.) erklärte DEISSMANN<sup>1</sup> unter GUNKELS<sup>2</sup>, LIETZMANNs, WEISS' und KNOPFS<sup>3</sup> Beifall aus der antiken sakralen Sklavenbefreiung, die er in folgender Weise beschrieb: „der seitherige Herr kommt mit dem Sklaven in den Tempel, verkauft ihn dort dem Gott und erhält aus der Tempelkasse den Kaufpreis (den tatsächlich der Sklave vorher aus seinen Ersparnissen erlegt hat). Damit ist der Sklave Eigentum des Gottes, aber nicht sein Tempelsklave, sondern nur sein Schützling.“ In den entsprechenden Urkunden ist auch das I. Kor. 6, 20. 7, 23 gebrauchte Wort τιμὴ stereotyp, so daß man wohl in der Tat<sup>4</sup> den Sprachgebrauch des Paulus von dieser Sitte beeinflusst lassen sein kann, ohne freilich deshalb gerade an das Vorbild der delphischen Inschriften denken zu müssen — denn ähnliche Urkunden fanden sich auch anderwärts und darunter solche, die von Juden oder wenigstens Verehrern des höchsten Gottes herstammten und natürlich besonders leicht auf Paulus einwirken konnten.

h) Wenn Paulus V. 9 die Galater γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ nennt und I. Kor. 8, 3 sagt: εἴ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, oder 13, 12: τότε ἐπιγνώσκοι καὶ καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη, so verglich REITZENSTEIN damit den Sprachgebrauch der Hermetik, besonders *Poim.* X, 15: οὐκ ἄγνοεῖ τὸν ἀνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι· τοῦτο γὰρ μόνον σωτήριοι ἀνθρώπων ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. DIBELIUS wies diesen Begriff von γνῶσις auch Phil. 3, 8. 10 (ἡγούμεν πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ ... τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) nach, verglich<sup>5</sup> mit der letztangeführten Korintherstelle die Fortsetzung im Philipperbrief V. 12: διώκω εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ<sup>6</sup>, und krönte diese Darlegung endlich durch Anführung der siebenten Ode Salomos, in der es vom Erlöser heißt: er hat mich sein Wesen reichlich und unverfälscht erkennen lassen; er ist wie ich geworden, weil ich ihn hinnehmen sollte; an Ähnlichkeit erschien er wie ich, weil ich ihn anziehen sollte.

i) Wenn sich die Bemerkung V. 14: τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ... ἐξεπτύσατε wenigstens ihrem ursprünglichen Sinne nach auf ein magisches Verhalten bezieht, so hat Paulus dasselbe wohl bei den Griechen kennengelernt. Denn dort ist es uns vielfach bezeugt<sup>7</sup>.

1. Licht <sup>4</sup> 271ff. 2. Die Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> III, 261. 3. Die Briefe Petri und Judä 71. 4. Gegen BOUSSET, Schriften <sup>3</sup> III, 105. 5. Neutestamentliche Studien, HEINRICI dargebracht 184ff. 6. Gegen die Erklärung der Stelle bei DEISSNER, Paulus <sup>2</sup> 71ff. vgl. POSSELT, BPhW 1921, 434ff. 7. vgl. GRUPPE, Mythologie 890, 4, sowie LIETZMANN, Handbuch III, 1, 249, WENDLAND, ebd. I, 2 <sup>2</sup> <sup>3</sup>, 218, 1.

k) Wenn LIETZMANN<sup>1</sup> das obere Jerusalem V. 26 „die platonische ‚Idee‘ Jerusalem“ nannte, „deren schwaches Abbild die irdische Stadt ist, so wie der ‚erste Adam‘ die Idealgestalt für den empirischen ‚zweiten Adam‘ war“, so sahen wir zunächst schon oben (S. 73f.), daß so zwar Philo das Verhältnis der beiden in *gen.* 1 und 2 erwähnten Menschen gedacht hat — *de opif. mundi* 134 nennt er den ersten ausdrücklich ἰδέα τις —, daß aber Paulus, wie man sich in der Tat ausdrücken kann<sup>2</sup>, vielmehr den ersten „irdischen“ Menschen für den Typus des zweiten „himmlischen“ hielt. Außerdem soll ja, wie LIETZMANN ebenfalls sagte, das himmlische Jerusalem bei der Endvollendung in die Erscheinung treten; das tut aber eine Idee niemals, und deshalb wird diese Vorstellung so wenig wie die von sonstigen präexistenten Wesen im Juden- und Christentum aus der platonischen Philosophie stammen. Dagegen geht die ganze allegorische Erklärung des alten Testaments, wie sie Paulus hier und sonst manchmal vertritt, allerdings auf die Stoa zurück<sup>3</sup>.

l) REITZENSTEIN wollte die Bezeichnung verschiedener Tugenden als καρπὸς τοῦ πνεύματος 5, 22 oder τοῦ φωτός Eph. 5, 9 mit der von ihm sogenannten iranischen Gedankenwelt, d. h. dem in persischen, mandäischen und manichäischen Quellen üblichen Vergleich der Seele mit einem Baum, der als Frucht Leben oder Tod trägt, zusammenbringen. Aber näher liegt es doch wohl, wenigstens bei der Galaterstelle an alttestamentliche Vorbilder zu denken.

m) Zu 6, 5: ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαρύνει bemerkte LIETZMANN<sup>4</sup>: „φορτίον bildlich auch bei Epiktet II, 9, 22. IV, 13, 16, φορτία βαρύνειν bei einem angeblichen Pythagoräer in Stobäus' *Florileg.* 85, 15“. So mag der Ausdruck in der Tat aus der Popularphilosophie übernommen sein.

n) Mit V. 6: wer im Worte Unterricht erhält, der soll mit seinem Lehrer nach allen seinen Gütern Gemeinschaft halten — könnte man, wenn der folgende Vers: laßt euch nicht irremachen, Gott läßt sich nicht spotten — zur Begründung davon dienen sollte, das von KNOFF<sup>5</sup> zu διδ. 4, 1 zitierte Wort über den kynischen Wanderprediger Epiktet, *diss.* III, 22, 23: ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται (vgl. auch 69) vergleichen. Aber ob Gal. 6, 6 ein ähnliches Selbstbewußtsein zugrunde liegt, läßt sich eben nicht beweisen.

o) So bleibt endlich nur noch das Wort V. 17: τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ κρίματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαρύνω zu besprechen, mit dem zugleich die Stellen *ap.* 3, 12. 7, 3ff. 9, 4. 13, 16f. 14, 1. 9ff. 15, 2. 20, 4. 22, 4 zusammengenommen werden können. Ja, während das Beschriebenwerden der Frommen oder 144000 Auserwählten mit dem Namen Gottes, des neuen Jerusalems und Christi bzw. ihre Versiegelung (namentlich die letztere) vielleicht nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne verstanden wird, ist das wohl bei der Stempelung mit dem Namen des Tieres oder der Zahl seines Namens, sofern sie mit der Anbetung des Tieres und seines Bildes zusammengestellt wird, der Fall, und ebenso wünscht Paulus offenbar, durch die κρίματα Jesu an seinem Leibe, d. h. die Narben der Wunden, die er im Dienste seines Herrn davongetragen hat, vor Belästigungen

1. ebd. III, 1, 253. 2. vgl. ebd. 154. 3. vgl. WENDLAND, ebd. I, 2<sup>2</sup> 3, 65ff. 4. ebd. III, 1, 261. 5. ebd., Ergänzungsband 17.



geschützt zu sein. DEISSMANN<sup>1</sup> hat sogar einen bilinguen Leidener Papyrus herangezogen, an dessen griechischen Text die Galaterstelle auch äußerlich erinnert: μή με δίωκε ὁδε . . . βασιάζω τὴν ταφὴν τοῦ Ὁσίρεως . . . ἐάν μοι ὁ δεῖνα κόπους παράσχη προσρέψω (lies: — στρέψω oder ῥίψω) αὐτὸν αὐτῷ. Und jedenfalls war damals die religiöse Tätowierung noch in verschiedenen Kulturen üblich, mit denen Paulus und ebenso die Urheber der in der Offenbarung verarbeiteten Traditionen in Berührung kommen konnten<sup>2</sup>. Ja, auch die Bezeichnung der Taufe als eines Siegels, wie wir sie II. Kor. 1, 22 und Eph. 1, 13. 4, 30 finden, hängt wohl damit (oder genauer mit der Stigmatisierung, wie sie in den Mysterien üblich war<sup>3</sup>) zusammen, sofern die bei ihr gebrauchte Formel, durch die der Gläubige Christus zugeeignet wurde, als Siegel galt<sup>4</sup>. Freilich könnte es näher zu liegen scheinen, sie aus der auch von Paulus Röm. 4, 11 gebrauchten entsprechenden Bezeichnung der Beschneidung zu erklären, aber diese geht wohl (ebenso wie bei den von WETTSTEIN<sup>5</sup> zu dieser Stelle angeführten Rabbinen) erst wieder auf die heidnische Sitte zurück; denn wenngleich wir ja Ezech. 9, 4 und Jes. 44, 5 von solchen Zeichen hören (auch das Kainszeichen hatte wohl ursprünglich diesen Sinn), so ist doch später im Judentum keine Rede mehr davon — wenn es Ps. Sal. 15, 9 von den Gottlosen heißt: das Zeichen des Verderbens ist auf ihrer Stirn, so ist das wohl nur ein bildlicher Ausdruck, und wenn IV. Esra 6, 5 der Herr sagt: ehe, die Schätze des Glaubens sammeln, versiegelt waren, damals habe ich dies alles vorbedacht, so wird dieser besondere Ausdruck wieder nicht aus dem Judentum zu erklären sein.

4. Im ersten Korintherbrief geht wohl a) das sogenannte Parteienwesen (1, 11ff.) zum Teil auf das Vorbild der zeitgenössischen Philosophie zurück, in der kleinliche Schultreitigkeiten eine solche Rolle spielten; daher wendet sich Paulus V. 17 sofort zu der Kritik, die man in Korinth an seiner Predigt geübt hatte, weil man sie mit dem Vortrag heidnischer Philosophen und Rhetoren verglich, und faßt auch später immer wieder beides zusammen, das Schwärmen für einzelne Lehrer und Wertlegen auf weltliche Weisheit (3, 1ff. 4ff. 18ff. 22f.). Daß der 1, 20 gebrauchte Ausdruck γραμματεὺς auch im Hellenismus üblich war, zeigen Lukian, *de sacr.* 14, Apulejus, *met.* XI, 17 usw.

b) Zu dem Gedanken einer an sich möglichen natürlichen Gotteserkenntnis V. 21, der dann Röm. 1, 19f. weiter ausgeführt wird, zitierte LIETZMANN nach WETTSTEINS Vorgang zahlreiche Stellen aus Stoikern, von denen der

1. Bibelstudien 262ff., Licht <sup>4</sup> 256, vgl. auch BOUSSET, *Schriften* <sup>3</sup> III, 74. 2. vgl. ANRICH, *Mysterienwesen* 123f., GRUPPE, *Mythologie* 1616, 1, LIETZMANN, *Handbuch* III, 1, 264, DÖLGER, *Sphragis* 1911, 49ff., PERDRIZET, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echodore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité*, AR 1911, 117, BOUSSET, *Kyrios Christos* <sup>2</sup> 227, 5, auch GRILL, *Untersuchungen* II, 249f. 3. vgl. HARNACK, *ThLZ* 1894, 516, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, (1886.) <sup>4</sup> 1909, 229f., WOBBERMIN, *Studien* 144f., DIETERICH, *Die Grabschrift des Aberkios* 1896, 32, 2, DE FAYE, *Clément d'Alexandrie* 1898, 250, 1, HEINRICI, *Der zweite Brief an die Korinther* 1900, 83, KATTENBUSCH, *Taufe* II, *Kirchenlehre*, PRE <sup>3</sup> XIX, 1907, 403, DÖLGER, *Sphragis* 170. 4. vgl. besonders HEITMÜLLER, *Neutestamentliche Studien*, HEINRICI dargebracht 40ff., KNOPF, *Handbuch*, *Ergänzungsband* 162f. 5. vgl. auch ANRICH, *Mysterienwesen* 122, 2, DÖLGER, *Sphragis* 51ff., VON STROMBERG, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe* 1913, 92ff.

Bemerkung des Paulus V. 20: τὰ ὁράτα αὐτοῦ . . . τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται besonders das Wort Ciceros *Tusc.* I, 28, 70: *deum non vides, tamen agnoscis ex operibus eius* ähnlich ist, während der Ausdruck νοεῖσθαι wenigstens von fern an die Stelle bei Plato, *republ.* VI, 507b: τὰ μὲν δὴ ὁράσθαι φαιμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁράσθαι δ' οὐ erinnert. Paulus selbst war allerdings wohl zunächst von der Weisheit abhängig, in der es 13, 5 heißt: ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.

c) Zu der Bezeichnung des gekreuzigten Christus als einer Torheit für die Heiden I. Kor. 1, 23 zitierte LIETZMANN das Urteil über die Christen bei Lukian, *de morte Peregr.* 13: τὸν ἀνεσκολοπιζόμενον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνοῦσι und dann des Kelsus bei Origenes, *c. Cels.* VI, 34: ὁ διδάσκαλος αὐτῶν σταυρῷ ἐνηλώθη καὶ ἦν τέκτων τὴν τέχνην, aus dem man in der Tat auf frühere ähnliche Urteile zurückschließen kann. Aber eigentlich handelt es sich ja dabei nicht um eine christliche, sondern eben eine heidnische Anschauung, die uns hier nichts angeht.

d) Zu dem Wort des Paulus V. 28: τὰ μὴ ὄντα (ἐξελέξατο ὁ θεός), ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ bemerkte WEISS<sup>1</sup>: „er wählt hier den höchst eigentümlichen Ausdruck τὰ μὴ ὄντα . . . Es ist dies ein philosophischer Terminus, der besonders da vorkommt, wo von der Schöpfung aus nichts die Rede ist. Der Satz des Paulus würde besondere Kraft haben, wenn er hier den philosophischen Terminus mit Bewußtsein zitiert hätte. Geringeres, Abschätzigeres kann man in griechischer, besonders platonischer Denkweise nicht aussagen, als wenn man eine Sache zu den οὐκ oder μὴ ὄντα rechnet, und Höheres gibt es nicht als das ‚Sein‘; gibt es doch keinen höheren Ausdruck für Gott, als wenn man ihn als ὁ ὢν bezeichnet.“ Berücksichtigt man den Zusammenhang, in dem Paulus, wenngleich er sich an sie anschließt, doch zunächst und vor allem die Philosophie zurückweist, so liegt eine solche Anspielung wohl in der Tat nahe.

e) Zu der Bemerkung 2, 2: οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον führte ebenfalls WEISS<sup>2</sup> als „genaue Parallele“ den auch von WETTSTEIN schon verglichenen Rat Epiktets an einen jungen Philosophen, *diss.* II, 1, 36f.: δόξον μηδεὶς εἶναι καὶ εἰδέναι μηδὲν· μόνον τοῦτο εἰδῶς φαίνου, πῶς μὴτ' ἀποτύχῃς ποτὲ μήτε περιπέσῃς und das Wort Dios, *or.* 12, 5: ὑμεῖς ἐμοὶ πρόcite καὶ βούλεσθε ἀκούειν, τοῦ μηδὲν εἰδότος μηδὲ φάσκοντος εἰδέναι an; aber da sich Paulus mit dem Verse den Weisen usw. gegenüberstellt, ist es wohl nicht wahrscheinlich, daß er sich, wenn auch in anderem Sinne, an ihre Ausdrucksweise anlehnt.

f) Mit seiner Behauptung V. 4: ὁ λόγος μου . . . ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμειωσ vergleich REITZENSTEIN den Gebetswunsch *Corp. Herm.* I, 32: ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, aus dem sich zugleich erkläre, daß der Paulus nach II, 10, 10 gemachte Vorwurf: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος für ihn eine so gewaltige Bedeutung

habe. Freilich steht im Poimandres ἐνδυναμοῦν in einem ganz besonderen Sinne; immerhin ist es wohl möglich, daß Paulus an die Hermetik anknüpft vorausgesetzt nämlich, daß er sich im folgenden deutlicher mit ihr berührt.

g) Wenn er V. 6 sagt: σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις und Kol. 1, 28: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ, so hat der letzteren Ausdruck zuletzt wieder REITZENSTEIN unter dem Beifall von BOUSSET<sup>1</sup>, DIBELIUS<sup>2</sup> und H. WINDISCH<sup>3</sup> aus dem Mysteriensprachgebrauch erklärt und sich dafür besonders auf die Stelle im Κρατῆρ ἢ Μονάς (Poim. IV, 4): ὅσοι ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι berufen. WEISS wollte daraus nur schließen, daß τέλειος den Höhepunkt der Mysterienweihe selbst bedeute; aber das würde für die Hauptfrage nicht viel Unterschied machen. Auch wies er zwar darauf hin, daß bei Philo, *de somn.* II, 233f., wo der Priester der zwischen Mensch und Gott steht, τέλειος genannt wird, dieser Ausdruck den προκόπτων zum Gegensatz hat, also mehr im stoischen als im mystischen Sinne gebraucht sei, erkannte aber die Stelle aus der Naassenerpredigt bei Hippol., *elench.* V, 8, 9: τοῦτ' ἔστι . . . τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Σαμοθράκων μυστήριον ὃ μόνοις ἔξεστι εἰδέναι τοῖς τελείοις als beweisend an. Und in der Tat kann man angesichts der Fortsetzung: διαρρήδην γὰρ οἱ Σαμοθράκες τὸν Ἀδὰμ ἐκείνον παραδιδόασιν ἐν τοῖς μυστηρίοις τοῖς ἐπιτελούμενοις παρ' αὐτοῖς ἀρχάνθρωπον nicht mit DEISSNER<sup>4</sup> sagen: „aus der Tatsache, daß τελοῦμενος und τέλε(ι)ος nebeneinander vorkommen, läßt sich schließen, daß dem Worte τέλειος nicht auch der Sinn ‚eingeweiht‘ zukommt“. Wohl aber fragt es sich, ob Paulus hier überhaupt an irgendwelche Mysterien denkt, ob er nicht vielmehr sittliche Vollkommenheit im Auge hat, wie WEISS<sup>5</sup> meinte (indem er zur Erklärung dafür auf den erwähnten stoischen Sprachgebrauch verwies), oder ob er nicht unter τέλειοι einfach das Gegenteil von den 3, 2 genannten νήπιοι versteht, wie W. BAUER<sup>6</sup>, JUNCKER<sup>7</sup>, BACHMANN<sup>8</sup>, LIETZMANN und DEISSNER<sup>9</sup> wollten. Und doch dürfte REITZENSTEIN<sup>9</sup> recht damit haben, daß eine Beziehung auf das Alter hier noch gar nicht möglich, eine solche auf die γνώσις θεοῦ aber schon nach dem Vorausgehenden notwendig ist; „nur ihretwegen kann auch das Wort 3, 1 aufgenommen werden durch die Bezeichnung πνευματικός“. Freilich wird dabei schon ein bestimmtes Verständnis dieses Ausdrucks vorausgesetzt, das also zunächst zu begründen ist.

h) REITZENSTEIN erklärte schon das Wort 2, 10: τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ mit der Stelle Poim. I, 22, wo der Νοῦς von sich sagt παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι καὶ τοῖς εὐσεβοῦσι . . . καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι κτλ.

1. Schriften <sup>3</sup> III, 84, Kyrios Christos <sup>2</sup> 197, 1; hier wird auch DIELS, Philodemos über die Götter, ABA, philos.-hist. Kl. 1915, 7, 93, 1 zitiert: „τέλειος ist der aus der Mysteriensprache entlehnte Kunstausdruck der Epikureer für den vollendeten Menschen im Gegensatz zu dem Pöbel“. 2. Handbuch III, 2, 76. 3. ebd. IV, 3, 47. 4. Paul <sup>2</sup> 39, 2; dagegen auch POSSELT, BPhW 1918, 873. 5. vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 250. 6. Mündige und Unmündige bei Paulus 1902, 8ff. 7. Die Ethik des Apostels Paulus I, 1904, 203. 8. Kommentar zum Neuen Testament VII, 1905. <sup>2</sup> 191 121f. 9. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 192.



wozu man auch noch das Wort IV, 5: ὅσοι τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοῖ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν oder 6: πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἑμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ nehmen kann. Allerdings handelt es sich hier eben um den Νοῦς oder νοῦς, aber auch Paulus sagt ja V. 16, obschon zugleich auf Grund von Jes. 40, 13: ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. Jedenfalls kann man bei πάντα und τὰ βάθη τοῦ θεοῦ nicht mit DEISSNER<sup>1</sup> an „die großen heilsgeschichtlichen Pläne Gottes“ denken; denn dazu ist der Ausdruck (auch der in V. 12 folgende: τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν) zu allgemein und zu eigenartig — selbst Röm. 11, 33, wo indes nach NORDEN auch griechischer Einfluß wahrzunehmen ist, heißt es ja vielmehr: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ. Nur damit dürfte DEISSNER recht haben, daß bei dem λαλεῖν ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις nicht mit BOUSSET vor allem an das Zungenreden zu denken ist; denn „sollte Paulus wirklich das Zungenreden als die geeignetste Form angesehen haben, in der er die Korinther über die göttliche σοφία belehren wollte?“ Das dann erwähnte πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν mit der σύγκρισιν τῶν ἔργων *Poim.* IV, 5 zusammenzubringen, wäre wohl zu kühn; um so mehr aber entscheidet, wie REITZENSTEIN<sup>3</sup> sagte, die Gegenüberstellung des ψυχικός und πνευματικός ἄνθρωπος V. 14f., die dann Jud. 19 wiederkehrt und auch Jak. 3, 13 anklingt, für Abhängigkeit von jener Geistesrichtung: „das griechische hermetische Mysterium der Wiedergeburt meidet . . . sorglich das Wort ψυχή. Aus den Gewählten Gottes besteht das neue Ich, und als der Sohn fragt: „dann ist dieses neue Ich von anderem Wesen und also ein anderer als ich selbst?“ hat der Vater keine Antwort“<sup>4</sup>. Dagegen daß aus der Bezeichnung der parteisüchtigen Korinther als Menschen 3, 4 folgt, daß der Pneumatiker überhaupt nicht mehr Mensch sei, kann ich nicht zugeben, und daß auf das Bewußtsein des Pneumatikers, alles zu erforschen und von niemand ergründet zu werden (2, 10. 15), die Selbständigkeit des Paulus gegenüber den Uraposteln zurückgeht, halte ich deshalb nicht für nötig, weil sie sich zur Genüge aus seiner neuen Auffassung des Christentums erklärt<sup>5</sup>. Auch seinen Apostolat stützt er I. Kor. 9, 1 nicht insofern auf sein Sehen unseres Herrn Jesus, als er damit eine Erfahrung ähnlich der in der hermetischen Literatur beschriebenen gemacht habe, sondern als er so auch seinerseits mit Jesus in Berührung gekommen und von ihm ausgesandt worden ist — sonst dürfte er sich ja gerade nicht über die älteren Apostel erheben.

Wenn er i) 2, 11 sagt: τίς οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, so kann man damit an sich das berühmte, von Sextus Empiricus, *math.* VII, 93 auf Poseidonios zurückgeführte Wort des Manilius, *astron.* II, 115f. vergleichen:

*quis caelum posset nisi caeli munere nosse  
et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est,*

1. Paulus <sup>2</sup> 22f. 31f. 34f., dagegen auch POSSELT, BPhW 1918, 868ff. 2. Paulus <sup>2</sup> 34, 2.  
3. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 185; vgl. auch DIBELIUS, Der Brief des Jakobus 194.  
4. REITZENSTEIN, Mysterienreligionen <sup>2</sup> 49. 5. vgl. GRILL, Untersuchungen II, 248.

dem Goethe die Form gegeben hat:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nicht erblicken;  
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Denn jenes Wort des Poseidonios wirkt auch sonst in der antiken Literatur fort<sup>1</sup>, so daß es Paulus in der angegebenen Weise gewissermaßen umkehren konnte; aber natürlich bleibt es denkbar, daß er von sich aus auf diese Begründung des Satzes V. 10: τὸ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ kam, und wenn es sonst in dem in Rede stehenden Zusammenhange vielmehr von der Hermetik abhängig war, wird er kaum zugleich bei der Philosophie eine Anleihe gemacht haben.

k) Aus dem gleichen Grunde könnte man es trotz REITZENSTEIN<sup>2</sup> vornehmlich für unwahrscheinlich erklären, daß das Wort 3, 2: γάλα ὑμῶν ἐπότια, οὐ βρωμα· οὕτω γὰρ ἐδύνασθε auf den nach Sallust, περί θεῶν 4 in den Kybele-Attis-Mysterien herrschenden Brauch zurückgeht, die „Wiedergeborenen“, um das recht anschaulich zu machen, mit Milch zu tränken. Außerdem beklagt es Paulus ja, daß er die Korinther nur mit Milch hat tränken können; er denkt also nicht daran, daß das als das Natürliche angesehen werden könnte<sup>3</sup>. Insofern steht es mit der Ermahnung des ersten Petrusbriefes 2, 2, die wir gleich hier anschließen können, ὡς ἀρτιγέννητοι βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε anders; und doch braucht man, wie gegenüber GUNKEL<sup>4</sup> auch PERDELWITZ<sup>5</sup> betonte, dabei zunächst nicht an jenen Mysterienbrauch, sondern nur an die eben auch ihm zugrunde liegende Tatsache, daß die neugeborenen Kinder Milch zu trinken bekommen, zu denken. Nur weil vorher, wie wir noch sehen werden, auf die Mysterien angespielt wird, könnten auch hier im Anschluß an sie die getauften Christen mit neugeborenen Kindern verglichen worden sein ohne daß das indes durch die Fortsetzung: εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς κύριος belegt werden könnte; denn sie erklärt sich (außer aus Ps. 34, 9) auf jenem vorher gebrauchten Bilde, während die von GUNKEL hier verglichene Vorstellung, daß man den Gott essen könne, wie wir früher (S. 185) sahen in dieser Zeit nicht mehr nachweisbar ist. Auch aus der stoisch-kynischen Predigt, in der die geistige Nahrung der Anfänger als Milch bezeichnet wird, läßt sich trotz GUNKEL diese Stelle nicht verstehen, wohl aber das Wort im ersten Korintherbrief und namentlich die Aussage Hebr. 5, 12: γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς, mit der die von WEIS-

1. vgl. EDW. MÜLLER, *De Posidonio Manilii auctore* 1901, 32, BINDER, *Dio Chrysostomus und Posidonius* 24, WENIGER, *Wär' nicht das Auge sonnenhaft*, NJK 1917, 238ff., sowie noch Plut., *Plat. quaest.* III, 2. 1002B. 2. zu den religionsgeschichtlichen Parallelen vgl. auch PERDELWITZ, *Mysterienreligion* 57f. 3. Auf gegen GRILL, *Untersuchungen* II, 248. 4. Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 26 vgl. auch KNOPF, *Briefe* 86f. 5. Fernerliegend ist die Meinung HEINRICHS, *Hermetik* 204, der Ausdruck sei „durch die Erinnerung an Jesu Wort von der Vorbildlichkeit des Kindes veranlaßt“. 6. vgl. auch GUNKEL, *Schriften*<sup>3</sup> III, 265, GRILL, *Untersuchungen* II, 255. 7. vgl. auch WENDLAND, *Handbuch* I, 2<sup>2</sup> 3, 357, 1.

mit I. Kor. 3, 2 verglichene Stelle bei Epiktet, *diss.* II, 16, 39: οὐ θέλεις ἢ δὴ ὡς τὰ παῖδιά ἀπογαλακτισθῆναι καὶ ἄπτεσθαι τροφῆς στερεωτέρας ja auch im Ausdruck einigermassen übereinstimmt<sup>1</sup>.

l) Zu V. 14: εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ . . . μισθὸν λήμψεται bemerkte wieder WEISS<sup>2</sup>: „hier liegt die Offb. 14, 13 (τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μὲρ' αὐτῶν) bezeugte persische Vorstellung zugrunde, in der ‚die Werke‘ des Menschen hypostasiert werden; sie geleiten die Seele auf dem Wege ins Jenseits.“ Aber mit der Stelle in der Offenbarung verglich MAASS<sup>3</sup> vielmehr Anschauungen im germanischen und romanischen Volksglauben, Aussagen in ägyptischen Totenbüchern und bei griechischen Dichtern und Denkern; sie geht also auf eine Vorstellung zurück, die sich überall einstellen konnte, wo eine Vergeltung nach den Werken angenommen wurde.

m) Die Vorstellung V. 16, daß die Gemeinde ein Tempel Gottes sei (vgl. auch II, 6, 16), bzw. die andere, I, 6, 19 begegnende, daß dasselbe von dem Leibe des Menschen gelte, belegte REITZENSTEIN einmal<sup>4</sup> mit der Stelle bei Apulejus, *apol.* 43: *ut in eo . . . divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur*, das andere<sup>5</sup> mit dem schon oben (S. 303) angeführten Wort Senecas, *ep.* 41 Anf. WETTSTEIN hatte auch schon sein ebenfalls bereits (S. 301) zitiertes Wort nach Lactanz, *inst.* VI, 25, 3, sowie dasjenige Lucans über Cato (*IX*, 564):

*ille deo plenus, tacita quem mente gerebat,  
effudit dignas adytis e pectore voces*

und endlich das oben (S. 114) verwendete Wort des Valerius Maximus, *fact. et dict. mem.* IV, 7 *ext.* 1 verglichen. Man kann die Anschauung also in der Tat wohl als damals weit verbreitet und deshalb auch von Paulus vertreten betrachten.

n) Dasselbe gilt von der stoischen Formel: den Weisen gehört alles, die mit dem Grundsatz V. 21f.: πάντα ὑμῶν ἐστὶν schon WETTSTEIN und dann BOUSSET, LIETZMANN und WEISS<sup>6</sup> verglichen und mannigfach belegten. Letzterer fügte noch hinzu: „häufig tritt der Gedanke in Form des folgenden Syllogismus auf: τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τῶν φίλων· πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν (Diog. Laert. VI, 2). Diese Betrachtungsweise hat eine gewisse Verwandtschaft mit der des Paulus. Wenn man nämlich nach dem tiefsten Grunde des Bewußtseins: πάντα ὑμῶν fragt, so würden wir im Sinne des Apostels antworten: weil der Christ der Liebe Gottes gewiß sein darf, darum weiß er, daß alles ihm unterworfen ist.“ Weiterhin machte WEISS auch auf den Unterschied, der zwischen der Stoa

<sup>1</sup> vgl. POHLENZ, GGA 1913, 638: „tatsächlich gibt es kaum eine Stelle im Neuen Testament, wo man so an die Terminologie der Stoa erinnert wird, wie Hebr. 5, 14.“  
<sup>2</sup> Korintherbrief 83. <sup>3</sup> Orpheus 217f. <sup>4</sup> Mysterienreligionen <sup>2</sup> 161, vgl. auch DIBELIUS, Handbuch III, 2, 164: „für die Verwendung von οἶκος θεοῦ I. Tim. 3, 15 ist der von WILHELM, Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde 51f. erbrachte Nachweis wichtig, daß οἶκος statt von dem Versammlungslokal auch von dem Verein selbst gebraucht werden kann, so von einem religiösen Verein KERN, Inschriften von Magnesia 94, 5ff.: ἀρετῆς ἐνεκεν καὶ εὐνοίας [ἦν ἔχ]ω[ν] διατελεῖ εἰς τε τὸν οἶκον τὸν ἱερὸν καὶ εἰς τὸ [ν] δῆμον[ν].“ <sup>5</sup> Historia 227f. <sup>6</sup> Korintherbrief 90.



und Paulus besteht, aufmerksam; aber das hindert nicht, daß dieser sich an jene anlehnt.

o) Zu 4, 1: οὕτως ὑμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρετάς Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ führten LIETZMANN und WEISS<sup>1</sup> die „groß angelegte Verherrlichung des Weisen“ Epiktet, *diss.* III, 22 an, in der sich der Kyniker (§ 82 und 95) als ὑπηρετής τοῦ Διός bezeichnet und § 3 mit einem οἰκονόμος vergleicht. Ja, im Zusammenhange damit kann man, obwohl es sich dabei nur um den Ausdruck handelt, wohl auch mit den eben genannten beiden Gelehrten daran erinnern, daß, wie Paulus V. 2 fortfährt: ὧδε λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ, so Epiktet z. B. II, 12, 23f. sagt: ἄλλ' αὐτὸς ἐπιμελέσθαι αὐτοῦ; πότερον μαθὼν παρά του ἢ εὐρὼν αὐτός; ὧδε λοιπὸν ὁ κίνδυνος; vor allem aber ist Paulus im folgenden von der zeitgenössischen Philosophie abhängig.

p) Schon wenn er nämlich V. 8 sagt: χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε· καὶ ὀφελὸν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συνβασιλεύσωμεν, so verglich damit wieder WEISS mit Recht die kynisch-stoische Idee vom Königtum des Weisen und verwies für sie in erster Linie auf Epiktet, *diss.* III, 22, 49: τίς με ἰδὼν οὐχὶ τὸν βασιλέα τὸν ἑαυτοῦ ὄραν οἶεται καὶ δεσπότην; 63: κοινωνὸν αὐτὸν εἶναι δεῖ τοῦ σκήπτρου καὶ τῆς βασιλείας, 79: ἡ τοῦ Κυνικοῦ βασιλεία οὐκ ἔσται ἀνταξία. Weiter zu V. 9: θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις zitierten LIETZMANN und WEISS<sup>2</sup> Seneca, *de prov.* II, 9: *ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus.* WEISS machte auch noch darauf aufmerksam, daß die Zerteilung des Begriffs κόσμος in Engel und Menschen an der stoischen Definition des κόσμος als τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων κύστημα bei Stobäus, *eccl.* I, 184, 8 eine „schlagende Parallele“ habe, zugleich freilich auf den Gegensatz der Stimmung bei den Stoikern und Paulus; aber das hindert wieder nicht, daß sich dieser an jene angelehnt hat. Zwar erklärte BONHÖFFER<sup>3</sup>, nachdem er das bestritten hatte: „gegen den Einwand, der hier und auch sonst oft genug gegen mich erhoben werden könnte, daß nämlich der von Paulus gebrauchte Ausdruck oder Vergleich, wenn auch die darin ausgesprochene oder ihm zugrunde liegende Anschauung der betreffenden stoischen wenig gleicht, ja eher ihr entgegengesetzt ist, dennoch einer Reminiszenz von dorthier entstammen könnte, verwehre ich mich ein für allemal, indem ich sage, es ist mir immerhin noch wahrscheinlicher, daß ein Mann wie Paulus auf ein Wort oder Bild von selbst kommt, als daß er es anderen nachspricht, deren Anschauungen er doch gar nicht teilt, ja eigentlich verwerfen oder bekämpfen muß.“ Aber anders liegt es doch wohl, wenn sich die betreffenden Ausdrücke dermaßen häufen, wie das hier der Fall ist.

q) Zu V. 13: ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίφημα ἕως ἄρτι zitierte LIETZMANN<sup>4</sup> die USENERsche Beschreibung der griechischen Sühnopfer, zu denen sich nur der Abschaum der Menschheit hergegeben habe; sie klang bereits in das Urteil aus: „in diesem Sinne sind die

1. ebd. 93, 1. 2. ebd. 110; vgl. auch WENDLAND, Handbuch I, 2<sup>2</sup> 3, 357, 1.  
3. Epiktet 170, 1. 4. Handbuch III, 1, 97.

Vorte, die diesen Begriff ausdrücken, *φαρμακός, κάθαρμα, περικάθαρμα* sowie das einem ähnlichen Gebrauch unbekannter Heimat entlehnte *περίφημα* Schimpfwörter geworden, die dem tiefsten Grade der Verachtung Ausdruck geben.“ WEISS glaubte, wenigstens *κάθαρμα* habe später lediglich noch diese Bedeutung gehabt, während *περίφημα* noch im kultischen Sinne verstanden worden sei, und so ist es wenigstens nach W. BAUER<sup>1</sup> auch bei Ignatius, *ad Eph.* 8, 1 gemeint. Dürfte man das auch an der Korintherstelle annehmen, so würde also in ihr ein heidnischer Opfergebrauch anklingen.

r) Ähnliche Formeln wie die Jak. 4, 15 wiederkehrende I. Kor. 4, 19: *ἐὰν κύριος θελήσῃ* haben DEISSMANN<sup>2</sup>, LIETZMANN und DIBELIUS auch in nichtchristlichen griechischen Schriftstücken nachgewiesen; Paulus, der in diesen Kapiteln so manche Anleihen beim Hellenismus macht, könnte sich also im Ausdruck auch hier zugleich an ihn angeschlossen haben.

s) Auch bei dem Fluch 5, 3ff., der, wie WEISS<sup>3</sup> sagte „ein uraltes Erbstück aus dem Judentum“ ist, folgt Paulus wohl im Wortlaut heidnischen Vorbildern. Denn wenn er sagt: *κέκρικα . . . συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ μοῦ πνεύματος cὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ κατανᾶ, so läßt sich damit in der Tat mit DEISSMANN<sup>4</sup> die Stelle in dem Pariser Zauberpapyrus Z. 2999f.: *λαμβάνω σε cὺν ἀγαθῇ Τύχῃ καὶ ἀγαθῷ Δαίμονι* oder auf der attischen Devotionstafel (CIG III, 3 Nr. 108): *ἤκω ἐγὼ κείνην . . . cὺν θ' Ἐκάτῃ χθονίαι καὶ Ἐρινύσιν* und in dem Londoner magischen Papyrus 46, 334f.: *νεκυδαίωνν . . . παραδίδωμι σοι τὸν πείνα* vergleichen. Andererseits wenn Paulus den Blutschänder dem Satan übergibt, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet werde, und damit wohl nicht sagen will, „daß der von der Versuchung der Sinnlichkeit befreite Mensch im Jenseits Buße tun, sich bekehren und so gerettet werden könnte“<sup>5</sup>, so lehrte allerdings schon das Judentum, daß der Tod die Sünde sühne (vgl. auch I. Petr. 4, 1), vor allem aber tat das, wie BÖKLEN<sup>6</sup>, SÖDERBLOM<sup>7</sup> und MOFFATT<sup>8</sup> bemerkten, der Parsismus; und da wir früher (S. 139f. 141f. 147ff. 150ff.) einen Einfluß desselben gerade auf die Lehre von den letzten Dingen mehrfach konstatiert haben, wird er auch hier anzunehmen sein.*

t) Die Frage 6, 2f.: wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt und Engel richten werden? erklärt sich gewiß, namentlich in diesem zweiten Gliede, aus dem Judentum<sup>9</sup>, aber nebenher könnte Paulus oder könnten wenigstens die Korinther auch an einen ähnlichen griechischen Glauben gedacht haben, den Plato *apol.* 41 A, Seneca, *Herc. fur.* 742ff., Lukian, *ver. hist.* II, 10 und Nonnos, *Dionys.* XIX, 182ff. bezeugen<sup>10</sup>.

u) Wahrscheinlich liegt auch in dem Wort V. 7: *ἤδη ὅλως ἡττημα ὑμῶν ἐστὶν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν* eine Anlehnung an den stoischen Sprachgebrauch vor; wenigstens sagt, wie WEISS notierte, Epiktet *diss.*

1. ebd., Ergänzungsband 207f. Zweifelhaft BOUSSET, *Schriften* <sup>3</sup> III, 92. 2. Neue Bibelstudien 80. 3. Korintherbrief 130. 4. Licht <sup>4</sup> 256f.; vgl. auch WEISS, *Korintherbrief* 131. 5. Gegen BOUSSET, *Schriften* <sup>3</sup> III, 94. 6. Verwandtschaft 15f. 7. *Vieulture* 117. 131f. 8. HJ 1902/03, 771. 9. vgl. LIETZMANN, *Handbuch* III, 1, 101, WEISS, *Korintherbrief* 146f., BOUSSET, *Schriften* <sup>3</sup> III, 97. 10. vgl. RUHL, *De moruorum iudicio* 1903, 41f. 73f. 85f.

II, 18, 6: όταν ήττηθής τινος έν συνουσία, μή τήν μίαν ήτταν ταύτην λογίζου (vgl. 31. 23, 33. 24, 70) und Musonios (ed. HENSE 65): ἀκολα-  
 cίαν ἀνάγκη πάντως προσεΐναι τῷ ήττωμένῳ αἰσχροῦς ήδονῆς. Auch mit  
 der Fortsetzung bei Paulus: τί οὐχὶ μάλλον ἀδικεῖσθε; verglich derselbe  
 Gelehrte das Wort Platos, *Gorg.* 509 C: μείζον μὲν φαμεν κακὸν τὸ  
 ἀδικεῖν, ἑλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι, das des Musonios (ed. HENSE 11):  
 τὸ μὲν ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χεῖρον νομίζομεν und das Senecas (*ep.*  
 95, 52): *miserius est nocere quam laedi* — und in der Tat könnte Paulus gerade  
 in diesem Zusammenhang außer an die Grundsätze Jesu auch an ein der-  
 artiges Vorbild gedacht haben. Ferner ist

v) μή πλανᾶσθε V. 9 nach LIETZMANN<sup>1</sup> und WEISS<sup>2</sup> „eine der Diatribe  
 entlehnte Wendung“, namentlich aber dürfte das πάντα ἔξεστιν V. 12 (vgl.  
 auch 10, 23), das Paulus ja wohl seinen Gegnern entlehnt, wie letzterer  
 sagte, ein echt griechischer Grundsatz sein. Ja er fuhr fort<sup>3</sup>: „in den ein-  
 schlägigen Stellen, z. B. bei Epiktet, bezeichnet ἔξεστιν und ἐξουσία nicht  
 so sehr: es steht mir frei, ist mir erlaubt, als vielmehr: ich habe die (sittliche)  
 Kraft, dies oder das zu ertragen oder durchzuführen. Der Grundsatz der  
 korinthischen Freigeister wird also nicht bedeutet haben: ‚erlaubt ist, was  
 gefällt‘, sondern: der (innerlich) Freie oder auch der Pneumatiker kann alles  
 tun, weil es ihm etwas Äußerliches bleibt, wie Mark. Anton IV, 3 von den  
 πράγματα sagt, daß sie οὐχ ἄπτεται τῆς ψυχῆς, ἀλλ’ ἔξω ἔστηκεν ἀτρε-  
 μοῦντα. Die Gegner werden das πάντα ἔξεστιν also eigentlich so meinen,  
 daß das οὐκ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος des Paulus schon darin eingeschlossen  
 ist.“ Aber das ist wohl nicht wahrscheinlich; sie werden den ersterwähnten  
 Grundsatz so gemeint haben, wie ihn (auch nach WEISS) Paulus versteht.  
 Immerhin schließt er sich an den griechischen Sprachgebrauch an, ebenso  
 wie er mit seinem ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει 6, 12. 10, 23 „die griechischen  
 Freiheitsschwärmer mit ihren eigenen Waffen schlägt“<sup>4</sup>. Denn συμφέρον  
 ist, wie WEISS ebenfalls zeigte, ein *terminus technicus* der stoischen Popular-  
 philosophie.

w) Auch hinter dem sonst nicht recht verständlichen Satz des Paulus  
 V. 18: πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν·  
 ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει sah derselbe Gelehrte<sup>5</sup> den  
 stoischen Gedanken, daß durch die Unzucht die Persönlichkeit des πορνεύων  
 selber geschädigt werde, und belegte ihn mit folgender Stelle bei Musonios  
 (ed. HENSE 65): „νῆ Δία, φησίν, ἀλλ’ οὐχ ὥσπερ ὁ μοιχεύων ἀδικεῖ  
 τὸν ἄνδρα τῆς διεφθαρμένης γυναικός, οὐχ οὕτως καὶ ὁ τῇ ἐταίρᾳ  
 συνῶν ἀδικεῖ τινα ἢ μὴ τὸν Δία τῇ μὴ ἐχούσῃ ἄνδρα· οὐδὲ γὰρ ἐλπίδα  
 παίδων οὐδενὸς διαφθείρει οὗτος. ἐγὼ δ’ ἐπέχω μὲν λέγειν, ὥς πᾶς  
 ὅστις ἁμαρτάνει καὶ ἀδικεῖ εὐθύς, εἰ μὲν καὶ μηδὲνα τῶν πέλας, ἀλλ’  
 αὐτόν γε πάντως χεῖρονα ἀποφαίνων καὶ ἀτιμότερον — und in der

1. Handbuch III, 1, 102. 2. Korintherbrief 153. 3. ebd. 157f. 4. ebd. 159. 5. vgl.  
 auch ebd. 168, wo noch hinzugesetzt wird: „dazu kommt bei Paulus freilich noch das  
 eigentlich religiöse Motiv; die Hingabe an die πόρνη läßt sich mit dem Verhältnis zum  
 Herrn nicht vereinigen; sie ist ein Verstoß gegen die Forderung der ἀγιότης, der Gott-  
 geweihtheit des ganzen Christenlebens“.



Tat: auch wenn Musonios hier von der Sünde im allgemeinen redet, so denkt er doch wohl nach dem Vorhergehenden speziell an die Unzucht. Selbst das ist vielleicht nicht zufällig, daß Paulus nur hier und 8, 12 von einem ἀμαρτάνειν εἰς τινα redet, während der von Musonios außerdem gebrauchte Ausdruck ἄτιμος als ἀτιμάζεσθαι und ἀτιμία wenigstens Röm. 1, 24. 26 wiederkehrt.

x) Die gleich im ersten Verse des siebenten Kapitels des ersten Korintherbriefes zum Ausdruck kommende Geringschätzung der Ehe, die man wohl nicht nur auf die persönliche Lage und Anlage des Paulus, auch nicht auf das Vorbild Jesu und sein Wort von den εὐνοῦχοι οἱτινες εὐνοῦχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν Mt. 19, 12 oder die Erwartung des baldigen Endes zurückführen kann, wurde von WEISS zugleich aus der neupythagoräischen Stimmung der Zeit erklärt, wie sie in dieser Beziehung nach Philostratos, freilich nur für sich, Apollonios vertrat<sup>1</sup>. Da mit Paulus wohl in dieser Frage die Mehrheit der Korinther übereinstimmte und er selbst sich sonst in diesem Kapitel wieder vielfach an die Populärphilosophie anlehnt, wird man in der Tat die zunächst mögliche Zurückführung, wenngleich nicht auf den Essenismus, so doch auf das Judentum<sup>2</sup>, nicht für genügend ansehen können. Schon der zweite Vers: wegen der Unzuchtverirrungen mag jeder seine Frau und jede Frau ihren Mann haben — erinnert ja mehr als an *Test. Rub.* 4 an das, wie von WEISS, so schon von WETTSTEIN zitierte Wort bei Dionysios von Halikarnaß, *ars rhet.* 2, 4: ὁ γάμος εὐθὺς καὶ σωφροσύνης δόξαν περιτίθει τοῖς ἀνθρώποις καὶ οἱ τοιοῦτοι δοκοῦσι τῆς μὲν ἀτάκτου μίξεως ἀπηλλάχθαι, πρὸς δὲ μίαν ἀφορὰν μόνην τὴν ἑαυτοῦ ἑκαστος γυναῖκα. Auch zu V. 5: entziehet euch einander nicht, es sei denn nach Übereinkunft auf einige Zeit, um ohne Störung dem Gebet zu leben, kann man mit WETTSTEIN, LIETZMANN und WEISS außer an die jüdische an die heidnische Sitte der kultischen Keuschheit erinnern — wenn schon zu der Erwähnung des Gebets die erstere vielleicht besser paßt. Dagegen mit der Fortsetzung: πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν kann man wieder mit WEISS die Stelle bei Musonios ed. HENSE 66 vergleichen: ὅτι ἀκρασίας ἔργον καὶ οὐδενὸς ἄλλου ἐστὶ τὸ δεσπότην δούλῃ πλησιάζειν, τὴ δεῖ καὶ λέγειν; und auch für die Auffassung der ἐγκράτεια als eines χάρισμα ἐκ θεοῦ in V. 7 außer auf jüdische Stellen auf *Corp. Herm.* XIV, 8: χαίρε, ὦ τέκνον, ἀνακαθαίρομενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν . . . τρίτην δύναμιν καλῶ ἐπὶ χαρᾷ τὴν ἐγκράτειαν . . . πῶς ἅμα τῷ παραγενέσθαι ἀπώσατο τὴν ἀκρασίαν verweisen. Vor allem aber könnte, wie unter WEISS' Zustimmung HEINRICH<sup>3</sup> sagte, der Abschnitt V. 18ff. „abgesehen von der Beziehung auf Christus sowohl formell als inhaltlich als ein Stück aus einer Diatribe des Epiktet angesehen werden.“ Doch sind die von WEISS selbst aus Epiktet und Mark Aurel zitierten Stellen nur im allgemeinen ähnlich und brauchen daher hier überhaupt nicht angeführt zu werden, selbst die erste zu V. 27 herangezogene

1. vgl. STRATHMANN, Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 307f. und Aelian, *var. hist.* III, 30. 2. vgl. BOUSSET, *Religion* 2 493, 1. 3. Der erste Brief 229; vgl. auch WENDLAND, *Handbuch* I, 2 2<sup>3</sup>, 356, 4.

Stelle aus Teles ed. HENSE 6f. erinnert nur äußerlich an Paulus. Eher könnte man mit V. 21, wo dieser den Sklavenstand als ein ἀδιάφορον bezeichnet, nach dem Vorgang von Br. BAUER<sup>1</sup> und STECK<sup>2</sup> die bekannten Stellen aus Seneca (*ep.* 47, 17, *de benef.* III, 20) und andere aus Epiktet (*diss.* I, 19, 8f. II, 23, 43) vergleichen — mag zwischen ihnen und Paulus auch wieder der Unterschied bestehen, daß, mit BONHÖFFER<sup>3</sup> zu reden, „der Stoiker sich nicht veranlaßt fühlen kann, seinen Schülern anzuempfehlen, in der äußeren Lebensstellung, in der sie gerade sind, absichtlich oder grundsätzlich zu verbleiben; im Gegenteil, er muß auf Grund seiner Lehre von den προηγμένα es ihnen vielmehr zur Pflicht machen, jede sich anbietende Gelegenheit zu einer Verbesserung der äußeren Lage zu benutzen“. Wenn DÖLGER<sup>4</sup> zu V. 22: ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν *Apul., mel.* XI, 15: *cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructus tuae servitutis* anführte, so handelte es sich um etwas Anderes, worauf aber immerhin erst wieder jene stoische Anschauung eingewirkt haben könnte. Und jedenfalls ist die Mahnung V. 29, die da Weiber haben, sollten sein, als hätten sie keine, von der Stoa beeinflußt; auch Epiktet sagt ja *diss.* III, 24, 60: ἢ Σωκράτης οὐκ ἐφίλει τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ; ἀλλ' ὡς ἐλεύθερος, ὡς μεμνημένος ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον und IV, 1, 159: λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια. Ebenso erinnert die Mahnung, mit der Welt zu verkehren, als hätte man nichts davon, V. 31 an Epiktet, *ench.* 11: μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπῃς ὅτι, ἀπώλεσα αὐτό· ἀλλ' ὅτι, ἀπέδωκα· ... μέχρι δ' ἂν διδῶ, ὡς ἀλλοτρίου αὐτοῦ ἐπιμελοῦ, ὡς τοῦ πανδοχείου οἱ παριόντες (vgl. auch *diss.* I, 24, 14. II, 23, 43). Endlich machten, wie im umgekehrten Interesse ZAHN<sup>5</sup>, so zum Beweise der Abhängigkeit des Paulus von der Stoa LIGHTFOOT<sup>6</sup>, HEINRICI und WEISS<sup>7</sup> darauf aufmerksam, daß der V. 35 gebrauchte Ausdruck ἀπερίσπαστος in der jüngeren Stoa *terminus technicus* sei; letzterer verwies dafür auf Epiktet, *diss.* II, 21, 22: ἡρεμήκατε τῇ διανοίᾳ, ἀπερίσπαστον αὐτὴν ἐνέγκατε εἰς τὴν σχολήν und als auf die „stoisch-kynische Parallele zu der Anschauung des Paulus“ auf III, 22, 69: τοιαύτης οὐκ ἔχει καταστάσεως, οἷα νῦν ἐστίν, ὡς ἐν παρατάξει, μή ποτ' ἀπερίσπαστον εἶναι δεῖ τὸν Κυνικὸν ὄλον πρὸς τῇ διανοίᾳ τοῦ θεοῦ, οὐ προοδεδεμένον καθήκουσιν ἰδιωτικοῖς οὐδ' ἐμπεπλεγμένον χρέεσιν; Allerdings heißt es auch schon Sir. 41, 1f.: ὦ θάνατε ὡς πικρὸν σου τὸ μνημόσυνόν ἐστιν ... ἀνδρὶ ἀπερίσπαστῳ καὶ εὐοδουμένῳ ἐν πᾶσιν, aber in Verbindung mit den anderen Stellen in diesem Kapitel wird man wohl auch diesen Ausdruck bei Paulus aus der Stoa herleiten dürfen.

y) Wenn anders die παρθένος I. Kor. 7, 36ff. mit GRAFE<sup>8</sup>, ROHR<sup>9</sup>, ACHELIS<sup>10</sup>, SCHÄFER<sup>11</sup>, JÜLICHER<sup>12</sup>, GRUPPE<sup>13</sup>, BOUSSET, LIETZMANN und

1. Christus 47f. 2. Der Galaterbrief 1888, 254f. 3. Epiktet 171. 4. IXΘΥΣ II, 471, 4. 5. Epiktet 43. 6. *St. Paul's Epistle to the Philippians* 1868. <sup>6</sup> 1881, 316, 2. 7. Korintherbrief 205, 2. 8. Geistliche Verlöbnisse bei Paulus, Theologische Arbeiten des Rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins 1899, 57ff. 9. Paulus und die Gemeinde von Korinth 1899, 67. 10. *Virgines subintroductae* 1902, *Subintroductae*, PRE<sup>3</sup> XIX, 123ff. 11. Erklärung der beiden Briefe an die Korinther 1903, 149. 12. Die geistlichen Ehen in der alten Kirche, AR 1904, 373ff. 13. Mythologie 1623, 2.

WEISS als eine *συνείσακτος* oder *subintroducta* zu verstehen ist, so läßt sich diese Einrichtung zwar zur Genüge aus dem Christentum selbst erklären, während ein Einfluß der nur in Ägypten bezeugten Therapeuten eben deshalb nicht wahrscheinlich ist. Eher wäre es möglich, daß wenigstens Paulus von der entsprechenden Sitte bei den Verehrern der syrischen Göttin gehört hätte, die Lukian in seiner Schrift über diese (Kap. 22) mit den Worten beschreibt: ἔστιν ὁ ἔρως οὗτος ἐν τῇ ἱρῇ πόλει καὶ ἐτι νῦν γίνεται· γυναῖκες Γάλλων ἐπιθυμέουσιν καὶ γυναῖξί Γάλλοι ἐπιμαίνονται, ζηλοτυπεί δὲ οὐδεὶς, ἀλλὰ σφέσι τὸ χρῆμα κάρτα ἱρὸν νομίζεται. Das Syneisaktentum ist uns ja auch später, wenn wir vom Hirten des Hermas absehen, zunächst zwar nicht allein, aber doch vor allem in Syrien und Kleinasien bezeugt. Ja, wenn die Didache nach Syrien gehört, vielleicht auch schon um 100 entstanden ist und wenn ihre Vorschrift 11, 11: πᾶς προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται mit KNOPF<sup>1</sup> auf Propheten gedeutet werden muß, die die Ehe Christi mit der Kirche in einer geistlichen Ehe nachbildeten, wie man das schon von alttestamentlichen Propheten, besonders Hosea, angenommen haben könnte, aber nicht andere ebenso zu leben aufforderte, so wäre die Sitte nach dem ersten Korintherbrief zuerst dort bezeugt. Und da die allerdings spätere Einrichtung der Säulenheiligen, die uns auch erstmalig in Syrien begegnet, zweifellos mit der ebenfalls von Lukian, *de Syr. dea* 28f. beschriebenen Sitte zusammenhängt, wäre ein Einfluß von dieser Seite wohl auch früher schon nicht undenkbar.

2) Zu I. Kor. 8, 2: εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὕτω ἔγνω καθὼς δεῖ γινώσκει bemerkte schon BOUSSER<sup>2</sup>: „alles wahre Erkennen beginnt mit der Erkenntnis des Nichtwissens; so sagten auch die griechischen Weisen“. Und noch bestimmter WEISS<sup>3</sup>: „es ist keine Frage, daß hier in eigenartiger Form das bekannte sokratische Diktum nachklingt, das auch bei Epiktet mehrfach variiert wird“ — zum Beweise führte er, wie schon WETTSTEIN, *ench.* 48, 2 an: οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει (προκόπτων) ὡς ὄντος τινὸς ἢ εἰδότος τι und als noch genauer entsprechend ebenda 13: μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπιτασθαι· κἂν δόξης τις εἶναι τινα, ἀπίσκει σεαυτῷ, sowie die bereits oben (S. 313) zitierte Stelle *diss.* II, 1, 36. Da Paulus auch im folgenden, wie wir schon (S. 310) sahen, von der zeitgenössischen Philosophie abhängig ist, mag er in der Tat hier auf einen ihrer Lieblingsgedanken anspielen.

aa) WEISS<sup>4</sup> bemerkte auch zu V. 6: ἡμῖν . . . εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, nachdem er damit ähnliche Aussagen über die Weisheit und den Geist Gottes im Buche der Weisheit und bei Philo verglichen hatte: „würde man demnach zunächst vermuten, daß bei Paulus eine Synthese zwischen Christus und σοφία-πνεῦμα vorliegt, so führt doch der Anklang jener philosophischen Präpositional-Kategorien an anderen Stellen Philos vielmehr auf den Logos-Begriff. Vor allem aber die

1. Handbuch, Ergänzungsband 32f. Unmöglich ist jedenfalls die Erklärung von BUGGE, ZNW 1913, 150. 2. Schriften<sup>3</sup> III, 111. 3. Korintherbrief 217. 4. ebd. 226; vgl. DIBELIUS, Handbuch III, 2, 71, sowie PREUSCHEN, ZNW 1919, 243.



Stelle Kol. 1, 15ff., wo das ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα unmöglich anders verstanden werden kann als so, daß in ihm, dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, zugleich diese in ihrem vollen Umfang mitgesetzt ist. Dies aber führt mit Notwendigkeit auf den philonischen Logos, der nicht nur als ὄργανον bei der Schöpfung gedacht ist, sondern *mundi opif.* § 24 kurzerhand mit dem κόσμος νοητός gleichgesetzt wird als der Summe der Schöpfungsgedanken Gottes . . . Diese Vorstellung aber, wonach der κόσμος νοητός der ältere, die geschaffene Welt der jüngere Sohn Gottes ist, führt wieder zu der von REITZENSTEIN uns gelehrten ägyptisch-hellenistischen Gnosis, wonach die Welt = Horus, der Sohn der Isis ist, als εἰκὼν τοῦ νοητοῦ κόσμου.“ Man wird also in der Tat wenigstens im Kolosserbrief einen Einfluß dieser Spekulation annehmen müssen, während Paulus I. Kor. 8, 6 nur von derjenigen über die Weisheit und den Geist, bzw. was die gebrauchten Präpositionen betrifft, von der vorher verwendeten Formel abhängig zu sein braucht.

bb) Mit V. 11: ἀπόλλυται ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ κῇ γινώκει verglich HEINRICI die Stelle bei Epiktet, *diss.* II, 9, 3: ὅρα οὖν μήτι πως ὡς θηρίον ποιήσης· εἰ δὲ μή, ἀπώλεσας τὸν ἄνθρωπον, während WEISS darauf aufmerksam machte, daß hier ἀπολλύναι vom Zugrunderichten der eigenen Persönlichkeit, vom Verlieren der Menschenwürde gebraucht sei. Aber schon der beiderseits gebrauchte Ausdruck weist wohl doch darauf hin, daß Paulus sich auch hier an den philosophischen Sprachgebrauch anschließt.

cc) Die Vergleiche, die Paulus 9, 7 verwendet (τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;) und zu denen II. Tim. 2, 3ff. noch der vom Ringkämpfer hinzugefügt wird, waren alle schon in der Diatribe üblich<sup>1</sup>, ja, der vom Wettläufer, den Paulus dann V. 24ff. und ebenso Röm. 9, 16 und Phil. 3, 12 gebraucht, war nach WEISS<sup>2</sup> ein eiserner Bestandteil derselben. Daß sich Paulus an sie angelehnt hat, ist vielleicht auch deshalb wahrscheinlich, weil er hier wie anderwärts von seiner Tätigkeit den Ausdruck κηρύττειν (vgl. auch I. Tim. 2, 7, II, 1, 11) gebraucht, der jedenfalls nicht vom Herold entlehnt sein kann, sondern an die Bezeichnung des Philosophen als eines solchen bei Epiktet, *diss.* III, 22, 69 erinnert<sup>3</sup>. Dagegen möchte ich trotz LIECHTENHAN<sup>4</sup> nicht annehmen, daß ihm bei dem Wort V. 16f.: wenn ich das Evangelium verkündige, so habe ich davon keinen Ruhm, ich kann nicht anders; wehe mir, wenn ich es unterlasse — „das zum geflügelten Wort und stoischen Katechismus gewordene Fragment des Kleantes“ vorgeschwebt habe:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ κύ γ' ἡ πεπρωμένη,  
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,  
ὡς ἔψομαι γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω  
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦττον ἔψομαι;

denn dazu ist es doch zu wenig ähnlich.

1. vgl. DIBELIUS, Handbuch III, 2, 189. 2. vgl. auch STECK, Galaterbrief 254, HEINRICI, Der erste Brief 288, FEINE, ThLBl 1905, 79, LIETZMANN, Handbuch III, 1, 119, WENDLAND, ebd. I, 2<sup>2-3</sup>, 357, 1, KNOPF, ebd., Ergänzungsband 55. 163. 3. vgl. ebd. 52. 4. Vorherbestimmung 13.

dd) Mit dem Satz 10, 20, daß die Opfer nicht einem Gott, sondern Dämonen gelten, verglich MOORE<sup>1</sup> die ähnliche persische Anschauung, während GEFFCKEN<sup>2</sup> zeigte, daß er auch in der griechischen Philosophie galt. „Wenn Platon (*Sympos.* 202e) die Verbindung der Menschen und Götter durch die Dämonen dadurch herstellt, daß diese jenen die *δεήσεις* und *θυσίαι* vermitteln, so hat der Platonismus späterer Zeit, besonders aber der Neuplatonismus, diese Lehre noch weiter ausgeführt.“ Indes zunächst wenigstens ist Paulus offenbar von *dt.* 32, 17 LXX: *ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*, wo sich *θεῷ* allerdings auf den Gott Israels bezieht, und daneben von Ps. 95, 5. 106, 37, sowie ähnlichen Stellen im Judentum abhängig.

ee) Zu dem Gebot des Paulus 11, 4f., die Männer sollten mit unverhülltem, die Frauen mit verhülltem Haupt beten oder weissagen, bemerkte LIETZMANN<sup>3</sup>: „für das öffentliche Auftreten des Griechen wie des Römers galt der (auch schon von WETTSTEIN herangezogene) Satz Plutarchs *quaest. Rom.* 14. 267a: *συνηθέστερον τοῖς μὲν γυναιξὶν ἐγκεκαλυμμέναις, τοῖς δὲ ἀνδράσιν ἀκαλύπτοις εἰς τὸ δημόσιον προΐεναι*, der sich freilich zunächst eben auf die Römer bezieht. BÖHLIG<sup>4</sup> verglich daher das Wort aus der ersten tarsischen Rede des Dio Chrysostomos 48, wonach die Frauen dort so bekleidet waren und einhergingen *ὥστε μηδὲνα μηδὲ ἐν αὐτῶν μέρος ἰδεῖν, μήτε τοῦ προσώπου μήτε τοῦ λοιποῦ σώματος*. Allerdings, wenn Paulus dann hier einer Reminiszenz an Tarsos folgte (daß er sie mit den Worten V. 16: *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν* unterstriche, könnte man freilich, da er fortfährt: *οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ*, nicht sagen), so gehörte die Stelle nicht in eine religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments; oder wurde die Sitte, wie von Dio, auch sonst in der damaligen Popularphilosophie eingeschärft?

ff) Wenn Paulus V. 7 den Mann *εἰκὼν καὶ δόξα τοῦ θεοῦ*, wie die Frau *δόξα ἀνδρός* nennt, so könnte man zunächst *εἰκὼν*, wie ja II, 4, 4 und Kol. 1, 15 auch Christus heißt, einfach aus *gen.* 1, 26f. erklären. Aber namentlich der letztere Sprachgebrauch, der sich mit Bezug auf die Weisheit und den Logos auch schon im Judentum (*Sap.* 7, 26, Philo, *de opif. m.* 8 und öfter) findet, hat vielleicht daneben noch einen anderen Ursprung. Freilich die Bezeichnung Marduks als des Sohnes des Mummū, d. h. der Urform, die HEHN<sup>5</sup> verglich, entspricht jener Auffassung Christi und anderer Mittelwesen zu wenig, wohl aber die Bezeichnung der Pharaonen, auch noch der Ptolemäer als des Bildes Res, der *εἰκὼν ζωῶν τοῦ Διός*<sup>6</sup>. Bereits WETTSTEIN erinnerte ferner, wie später AALL<sup>7</sup>, an das Wort des Kynikers Diogenes bei Diogenes Laertios, *de vit. philos.* VI, 2, 51: *τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδράς θεῶν εἰκόνας εἶναι*, sowie die freilich erst recht nur bedingt hierhergehörigen Äußerungen des Pseudo-Apulejus *Asclep.* 10: *laudes gratesque maximas agens deo, imaginem eius venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem*

1. Zoroastrianism, HThR 1912, 193. 2. Zwei griechische Apologeten 1907, 219ff.  
3. Handbuch III, 1, 128; vgl. WEISS, Korintherbrief 268. 4. Geisteskultur 111, 2.  
5. Hymnen 6. 23. 27. 6. vgl. NAVILLE, *La religion des anciens Egyptiens* 1907, 232, PARMENTIER, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque* 1913, 65ff., BOUSSET, *Kyrios Christos* 2 150. 7. Der Logos II, 1899. 22.

*dei, cuius sunt imagines duae, mundus et homo*, und Lukians, *pro imag.* 28: οὐδέπω οὐδὲ τὸν ἄριστον τῶν φιλοσόφων ἡμύναντο (οἱ θεοὶ) εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον εἰπόντα εἶναι. Und erst recht wird die Bezeichnung des Mannes als des Abglanzes Christi und der Frau als desjenigen des Mannes indirekt aus einer anderen Religion zu erklären sein, wir können nur nicht sagen, welcher<sup>1</sup>.

gg) Die Berufung auf die Natur V. 13 nannten LIETZMANN<sup>2</sup> und WEISS<sup>3</sup> „echt stoisch“; zum Beweise dafür genügt es in der Tat, an Cicero, *de off.* I, 28, 100: *naturam si sequemur ducem, numquam aberrabimus* oder Epiktet, *ench.* 49: βούλομαι καταμαθεῖν τὴν φύσιν καὶ ταύτῃ ἔπεσθαι zu erinnern. Ja POHLENZ<sup>4</sup> fügte noch hinzu: „wenn auch die Stoiker sonst eher gegen die Sitte des Glattrasierens eifern, so stammt doch der Gedanke, daß die Natur selbst in der verschiedenen Behaarung den Unterschied der Geschlechter angedeutet hat und man diesen nicht verwischen darf, von ihnen (vgl. formell Epiktet I, 16, 10: οὐ διέκρινεν δι' αὐτῶν — sc. ἡ φύσις διὰ τῶν τριχῶν — τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ;).“

hh) Zu dem Vergleich der Gemeinde mit einem aus verschiedenen Gliedern bestehenden Leibe 12, 12ff., der auch Röm. 12, 4ff. wiederkehrt, notierten WETTSTEIN und HEINRICI<sup>5</sup> zahlreiche Stellen, aus denen zugleich hervorgeht, daß er bei den Stoikern besonders beliebt war. Aber wichtiger noch ist, wie WEISS hervorhob, daß hier, wie Paulus nach dem Vergleich fortfährt: οὕτως καὶ ὁ Χριστός oder οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ, so das Bild auf die große Einheit der Menschen und Götter angewandt wird — besonders von Seneca in dem, wie wir schon (S. 301) sahen, von Poseidonios beeinflussten 95. Briefe, in dem er § 52 sagt: *omne hoc, quod vides, quo divina et humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni*. Es kommt noch hinzu, daß im einzelnen auch bei Paulus manche Ausdrücke an die Stoa erinnern.

So sagte WEISS<sup>6</sup> zu V. 22f.: τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν, καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν: „Paulus stellt hier in stoischer Weise die δόξα, das Vorurteil der ἀλήθεια gegenüber“, bemerkte zu V. 24: θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, das sei „ein bei Stoikern vorkommendes Bild von der Schöpfung des Menschen“ und fand endlich in V. 26: εἴτε πάσχει ἐν μέρος, συνεπάσχει πάντῳ τὰ μέλη eine Anknüpfung an die stoische συμπάθεια. Man wird also in der Tat auch hier wieder (trotz der von WEISS gebührend betonten Unterschiede) stoischen Einfluß bei Paulus annehmen dürfen.

ii) Das 13. Kapitel nebst dem vorangehenden Halbverse (καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι) und den ersten drei Worten des folgenden Kapitels (διώκετε τὴν ἀγάπην) erklärten LEHMANN und FRIEDRICHSEN<sup>7</sup> für

1. vgl. auch WEISS, Korintherbrief 272f. 2. Handbuch III, 1, 129. 3. Korintherbrief 276. 4. GGA 1913, 639. 5. vgl. auch LIETZMANN, Handbuch III, 1, 135, und LIECHTENHAN, Vorherbestimmung 11. 6. Korintherbrief 305. 306, 1. 307. HEINRICI, Hermes-mystik 45, 1 verglich mit V. 23 vielmehr *Poim.* V, 6: τίς ὁ τὰ τιμώτατα (μέλη) εἰς τὸ φανερόν ἐκτυπώσας καὶ τὰ αἰσχρὰ κρύψας; 7. StKr1922, 55ff.



eine christlich-stoische Diatribe, die erst später in den ersten Korintherbrief eingeschoben worden sei. Sehen wir davon, wie von anderen ähnlichen Hypothesen über diesen, die mir ebensowenig bewiesen zu sein scheinen<sup>1</sup>, hier ab, so erinnern allerdings zunächst die angeführten Worte 12, 31, wie schon WEISS zeigte, an zeitgenössische philosophische Aussagen, besonders an das Wort bei Epiktet, *diss.* I, 4, 29: ὁ μεγάλου εὐεργέτου τοῦ δεικνύοντος τὴν ὁδόν. Weiterhin zu dem Vergleich des Zungenredners ohne Liebe mit einem χαλκὸς ἡχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον 13, 1, der wohl einem orgiastischen Kult entnommen ist, zitierte FRIEDRICHSEN das Urteil des Diogenes über Antisthenes bei Dio, *or.* VIII, 2: ἔφη αὐτὸν εἶναι κάλπικα λοιδορῶν· αὐτοῦ γὰρ οὐκ ἀκούειν φθεγγομένου μέγιστον, das ja zwar anderer Art ist, aber doch hier herangezogen werden kann. Mehr noch erinnert das οὐθέν εἶμι und οὐδὲν ὠφελοῦμαι 2f. (vgl. auch II, 12, 11) an Aussagen bei Epiktet (*diss.* I, 24, 17, II, 19, 10. 24, 25, III, 1, 10. 9, 14, IV, 8, 25, *ench.* 24, 4), ja „bei den Stoikern ist . . . der Begriff des ὠφελεῖν ein so grundwesentlicher, daß man berechtigt ist, . . . den neutestamentlichen Gebrauch als einen abgeleiteten zu betrachten.“<sup>2</sup> Auch inhaltlich wird man an unzählige Aussagen Epiktets oder Mark Aurels gemahnt, in denen vor dem Haften an den Außendingen gewarnt wird, und deshalb wird man wohl auch bei dem „seinen Leib brennen lassen“ nicht mit PREUSCHEN<sup>3</sup> an die Zeichnung eines Sklaven, der auf seine Freiheit verzichtet, um so neue Mittel für sein Wohltun zu bekommen, denken dürfen, sondern nur mit WEISS<sup>4</sup> an „das bekannte Beispiel stoischer καρτερία“, die Selbstverbrennung des indischen Gymnosophisten Kalanos. Sagte doch REITZENSTEIN<sup>5</sup>: „seit Onesikritos hatten die Kyniker ihr Idealbild in jenem indischen Weisen gefunden; es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Bedeutung jener Erzählung sich allmählich steigerte und Peregrinus, wenn er in der Selbstverbrennung den höchsten Grad von ἀσκησις zeigen wollte, nicht nur an Herakles, sondern auch an die indischen Weisen dachte.“ FRIEDRICHSEN<sup>6</sup> selbst bemerkte weiter zu V. 4ff.: „bei den einzelnen Verben, die das Wesen der ἀγάπη beschreiben wollen, drängt sich der Vergleich mit stoischer Terminologie auf, sowohl für den Inhalt wie für den formalen Charakter . . . Die beiden ersten, μακροθυμεῖ und χρηστεύεται treten in diesem Vergleich etwas zurück . . . Die Langmut ist aber ein beliebtes Thema in der stoischen Predigt. . . Anders . . . stellt sich der Sachverhalt bei den folgenden Negationen. Sie zerfallen in drei Gruppen:

1. οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιούται, οὐκ ἀσχημονεῖ,

2. οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,

3. das Doppelglied, wo ἀδικία und ἀλήθεια als Gegensätze auftreten . . .

Περπερεύεσθαι, prahlerisch sein, im Neuen Testament nur hier, ist so recht ein stoisches Diatribenwort, das dem eitlen, hohlen Menschen an die Stirn

1. vgl. übrigens ebd. 79: „an sich könnte natürlich die ganze Strophe wohl von des Apostels Hand herrühren in einem Momente, wo sich das Stoische mehr als üblich bei ihm geltend machte.“ 2. ebd. 73. 3. „Und ließe meinen Leib brennen“ 1. Kor. 13, 3, ZNW 1915, 127ff., FRIEDRICHSEN, StKr 1922, 71, dagegen auch REITZENSTEIN, GGN, philos.-hist. Kl. 1916, 401, 1, der zugleich zur Lesart zu vergleichen ist. 4. Korintherbrief 315. 5. Wundererzählungen 43. 6. StKr 1922, 74ff.

geklebt wird. In den Lasterkatalogen des Epiktet und Mark Aurel tritt es auf neben Wörtern wie μέμφεσθαι, ἐγκαλεῖν, γογγύζειν u. ä. . . . Dasselbe gilt von φουσιόυσθαι . . . Ἀσχημονεῖν . . . ist . . . geradezu ein *terminus technicus* für ‚seine Würde verletzen‘, sich kompromittieren . . . Das erste Glied der zweiten Trilogie, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς ist . . . eine grundchristliche Bestimmung. Der Parallelausdruck bei Paulus (Phil. 2, 4) σκοπεῖν τὰ ἑαυτοῦ ist auch stoisch . . . Παροξύνεσθαι findet sich mehrfach bei den Stoikern, z. B. Epiktet, *diss.* II, 12, 14, wo der Philosoph in erster Reihe das οὐ παροξύνεσθαι als vorbildliche Eigenschaft des Sokrates preist . . . Zu οὐ λογίζεσθαι τὸ κακόν sind nicht viele stoische Belege beizubringen — der Sinn ist aber gleich stoisch wie christlich. Es gehört zu den beliebtesten Themen der Stoiker, gegen Rachsucht und das Sichbeleidigt fühlen zu predigen, das sokratische ‚nicht ὁ ἀδικούμενος, sondern ὁ ἀδικῶν ist unglücklich‘ war ihnen ein besonders teurer Grundsatz . . . Den Stoikern ist die ἀλήθεια die rechte Erkenntnis der φύσις und ἐπαγγελία des Menschen. Wer diese Wahrheit nicht kennt, bleibt in der Gewalt seiner Leidenschaften und verfällt der ἀδικία. Unter diesem Gesichtspunkt würden die Worte in dem christianisierten Zusammenhang I. Kor. 13, 6 etwa besagen: die ἀγάπη findet nicht Gefallen an dem Handeln des Menschen, der von Launen, Leidenschaften und weltlichen Berechnungen getrieben wird, sondern freut sich mit an der wachsenden Erkenntnis des Zieles der christlichen Charakterbildung, mit an der προκοπή. Indessen dürfen wir an unserer Stelle kaum eine derartige prinzipielle Aussage erwarten; vielmehr handelt es sich um konkrete Tugenden, und ἀλήθεια wird die allgemeine Bedeutung ‚Wahrhaftigkeit‘ haben, und ἀδικία ist soviel als ‚Unwahrheit, das Lügen‘, wie bei Stoikern auch.“ Die Übereinstimmung mit ihnen ist also sehr weitgehend — auch, wie FRIEDRICHSEN zeigte, in dem Stil, auf den indes hier nicht näher eingegangen zu werden braucht. Ich hebe vielmehr nur noch hervor, daß das absolute ἐκπίπτειν, das V. 8 vielleicht zu lesen ist, einen stoischen Terminus darstellt, „der das Versagen der moralischen Willenskraft, das Zurückbleiben hinter dem Ideal bezeichnet.“<sup>1</sup> Weiterhin das Gleichnis von Kind und Mann V. 11 belegten schon WETTSTEIN und WEISS mit Stellen aus Seneca und Epiktet, zugleich aber aus anderen Schriftstellern, die zeigen, daß es natürlich auch sonst vorkam; dagegen erinnert das Wort V. 12: jetzt sehen wir im Spiegel nur dunkle Umrisse, dereinst aber geht es von Angesicht zu Angesicht, wenn auch nicht wörtlich, wie LIECHTENHAN<sup>2</sup> meinte, so doch inhaltlich an Seneca, *ep.* 102, 28: *aliquando naturae arcana tibi retegentur; discutietur ista caligo et lux undique clara percuetur.*

Endlich das Schlußwort dieses Hohenliedes von der Liebe V. 13: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μέζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη wollte REITZENSTEIN<sup>3</sup> unter GEFFCKENS<sup>4</sup> Beifall aus einer hellenistischen Formel ableiten, auf die auch Porphyrios *ad Marcell.* 24 mit den Worten

1. ebd. 90. 2. vgl. auch schon WETTSTEIN, *Novum testamentum* II, 158f. und PRICE, *HJ* 1917/18, 269. 3. *Historia* 100ff. 242ff., GGN, philol.-hist. Kl. 1916, 367ff., *HZ* 1916, 116, 189ff., *Mysterienreligionen* 2 235ff., Mani und Zarathustra, GGN, philol.-hist. Kl. 1923, 256, *Erlösungsmysterium* 162, 1. 4. Ausgang 271.

Bezug nehme: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. Dabei ging er von der richtigen Voraussetzung aus, daß νυνὶ δέ so, nicht: jetzt aber, und μένει: bleiben im Jenseits — heißt, fand aber zunächst, wie schon LIETZMANN, WEISS, HARNACK<sup>1</sup> und FRIEDRICHSEN, auffallend, daß hier auch πίστις und ἐλπίς erwähnt werden. Wenn HARNACK<sup>2</sup> das damit zu erklären suchte, daß jene große und bleibende Dreiheit, weil sie Paulus in seinen Briefen oft erwähne, auch den Korinthern bekannt gewesen sein werde, so wies REITZENSTEIN unter CORSENS<sup>3</sup> Beifall auf den Unterschied dieser „Formel“ von der hier (und Hebr. 10, 22, Pol. 3, 2) verwendeten hin, ohne doch damit schon die mögliche Annahme zu widerlegen, daß auch sie erst im Christentum entstanden sei. Allerdings daraus, daß die drei Worte hier zu weiblichen Rufnamen geworden seien, läßt sich das nicht entnehmen, denn als solche waren sie auch schon im Heidentum üblich; und auch wenn sie im Christentum besonders beliebt gewesen wären, so folgte daraus noch nichts für das Vorhandensein einer derartigen, und zwar hier entstandenen Formel. Kommt doch hinzu, daß Paulus vom Glauben und der Hoffnung eigentlich nicht sagen konnte, sie blieben; denn er erklärt II. Kor. 5, 6f.: solange wir unsere Heimat im Leibe haben, wandeln wir durch Glauben und nicht durch Schauen, und Röm. 8, 24: durch Hoffnung sind wir gerettet, Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; was man sieht, wozu soll man es erst hoffen? Er gebraucht also beide Ausdrücke hier in einem etwas andern Sinne als sonst.

Soweit dürfte mithin REITZENSTEIN recht haben; dagegen, daß Paulus eine viergliedrige Formel, wie sie Porphyrios bietet, benutzt habe, scheint er mir nicht bewiesen zu haben<sup>4</sup>. Am wenigsten folgt das meiner Meinung nach aus dem μένει, das man auch nebenher nicht daraus erklären darf, daß die στοιχεῖα dem Wesen nach unvergänglich seien oder daß Paulus von den vier Elementen eins gestrichen habe. Auch τὰ τρία ταῦτα braucht, wie wohl die schon von WETTSTEIN<sup>5</sup> angeführten Parallelen zeigen, nicht mit: nur diese drei — übersetzt zu werden, und selbst wenn das nötig wäre, folgte daraus wieder noch nicht, daß Paulus eine mehr als dreigliedrige Formel gekannt habe. Ja, wenn sie so wie bei Porphyrios lautete, und wenn Paulus vorher die in ihr genannte ἀλήθεια oder γνῶσις, deren Überschätzung er ja schon in Kap. 8 bekämpft hatte und auf die er daher hier sehr wohl (ohne daß das befremdlich wäre und aus einer solchen Formel erklärt werden müßte) noch einmal zurückkommen konnte, als in dieser Form vergänglich bezeichnet hatte, dann brauchte er sich doch eigentlich weiterhin ebensowenig an jene Formel zu binden und konnte auch Glaube und Hoffnung, auf die es ihm hier nicht ankam, und die er sonst anders beurteilte, einfach beiseite lassen. Also daß er eine derartige viergliedrige Formel oder etwa gar die erst recht abweichende vier- oder fünfgliedrige manichäische Formel, die sich in dem Ber-

1. Das Hohelied des Apostels Paulus von der Liebe (I. Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, SAB 1911, 152. 2. Über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“, PrJ 1916, 164, 12ff. = Aus der Friedens- und Kriegsarbeit 1916, 10ff. 3. Paulus und Porphyrios I. 1. Kor. 13, 13, Sokrates 1919, 24f. 4. vgl. ebd. 19ff. 5. vgl. auch WEISS, Korintherbrief 320, 1.



liner soghdischen Fragment M. 14 und dem Chuastuanift findet, gekannt habe, ist nicht nur nicht zu beweisen, sondern geradezu unwahrscheinlich; aber auch die ebenfalls andersartige dreigliedrige Formel in den *Oracula chaldaica* (W. KROLL, Breslauer philol. Abhandlungen VII, 1, 26), bei Philo (*de praem. et poenis* 2 ff. [10 ff.] und *de Abr.* 3 ff. [15 ff.]) und Clemens Alexandrinus (*strom.* VII, 57, 4) kann er eben wegen dieses ihres Charakters nicht benutzt haben<sup>1</sup>. Es läßt sich mithin zunächst überhaupt nicht sagen, wo I. Kor. 13, 13 her stammt. Ob die Stelle etwa umgekehrt der bei Porphyrios uns begegnenden Formel zugrunde liegt, wie außer HARNACK auch H. WINDISCH<sup>2</sup> meinte, ist hier nicht zu untersuchen.

kk) Zu 14, 40: πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω bemerkte WEISS<sup>3</sup>: „Paulus scheint hier eine feste Formel zu gebrauchen“ und zitierte aus der bekannten Mysterieninschrift von Andania das Wort: ἐπιμέλειαν ἔχόντω, ὅπως εὐσχημόνως καὶ εὐτάκτως . . . πάντα γένηται. Auch WERTSTEIN hatte dazu schon die Äußerung des Aristides, *Plat.* II, 28, 2: οὐκοῦν τοῖς γε Ἀθηναίοις εὐσχημόνως ταῦτα ἐπράττετο· εἰ δὲ εὐσχημόνως, καὶ τεταγμένως und Plutarch, *Lyk.* 30. 58 E: διδάσκαλος εὐσχήμονος βίου καὶ τεταγμένης πολιτείας angeführt; man kann also wohl sagen, daß sich Paulus hier im Ausdruck an seine heidnische Umgebung anschließt.

ll) Über 15, 34 sagte REITZENSTEIN<sup>4</sup>: „wenn sich bei Paulus . . . mitten in die Auseinandersetzung über die Auferstehung eine Warnung vor den Weltkindern schiebt, die an einer solchen überhaupt zweifeln und darum dem Körper dienen: ἐκνήσατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ἄγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, so zeigt die ganze Verbindung wohl, daß für ihn ἄγνωσία θεοῦ nicht ein negativer, sondern ein positiver Begriff ist, in dem sich mit dem Fehlen höherer Erkenntnis Weltliebe und sündige Neigung verbinden. In der Septuaginta begegnet ἄγνωσία so nicht. Daß das Bild der Trunkenheit sich mit diesem Begriff verbindet, läßt mich, wiewohl dieses Bild auch in der Septuaginta vorkommt, hier an direkte Abhängigkeit von der hellenistischen Mystik denken. Auch in ihr hat nämlich das Wort ἄγνωσία dieselbe Bedeutung, so in der Κόρη κόσμου (Stobaios, *Ekl.* 402, 27 WACHSM.): sie ist die Quelle der Auflehnung gegen Gott und der Sünde. Sie ist geradezu die κακία ψυχῆς (*Corp. Herm.* X, 8).“ Vor allem aber haben wir hier folgende beiden „überraschenden Parallelen“ zu dem Wort des Paulus: I, 27 heißt es: ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἄγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήσατε· παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ, und VII, 1: ποῦ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἄγνωσίας ἄκρατον (λόγον) ἐκπιόντες . . . στητε νήψαντες. Ob das Bild vom trunkenen Schlaf wieder aus dem „Iranischen“ stammt, wie REITZENSTEIN<sup>5</sup> wohl

1. Auch gegen SCHÜTZ, Der Streit zwischen A. v. HARNACK und R. REITZENSTEIN über die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ 1. Kor. 13, 16, ThLZ 1917, 746f.: „damit soll nicht bestritten werden, daß die paulinische Bildung durch mögliche gnostische Formeln veranlaßt war; aber hier floß seine Quelle nicht.“ 2. ThT 1918, 224, 1. 3. Korintherbrief 343. 4. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 143f., vgl. 196, sowie NORDEN, Agnostos Theos 132, WEISS, Korintherbrief 367, 3. 5. vgl. besonders HZ 1920, 126, 14, 1, Hist. årsskr. 1922, 112.

annahm, geht uns hier nichts an; doch sahen wir schon oben (S. 306), daß das Zarathustra-Fragment, in dem es sich zuerst finden soll, nicht so alt ist.

mm) Auch zu V. 40f.: ἐτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων (σωμάτων) δόξα, ἐτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ zitierte REITZENSTEIN<sup>1</sup> eine Stelle aus dem hermetischen Corpus, nämlich X, 7: οἱ ἀνθρώπειαι (ψυχαὶ) ἀρχὴν ἀθανασίας ἵσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν ἀπλανῶν θεῶν χορὸν χορεύουσι· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν· καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα, und wenn auch der beiderseits vorkommende Ausdruck δόξα noch nicht auf irgendwelche Verwandtschaft deuten würde, so ist sie, wie im vorhergehenden, doch vielleicht auch hier anzunehmen. REITZENSTEIN wies ja ebenso zu der Fortsetzung bei Paulus (V. 43f.): σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν in der angeblichen Lehre einer Königin Kleopatra an die Philosophen oder Alchemisten (REITZENSTEIN, Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus, GGN, philol.-hist. Kl. 1919, 18) die Parallele auf: ἐνέδουεν αὐτοὺς (τὸ πῦρ) θεῖαν δόξαν πνευματικὴν, ἣν οὐκ ἐνεδιδύσκοντο τὸ πρῖν, und den Gegensatz von ψυχικὸς und πνευματικὸς erkannten wir schon oben (S. 315) als mit der Hermetik verwandt<sup>2</sup>. Doch darf man nicht mit REITZENSTEIN<sup>3</sup> sagen, „daß hier die iranische Auferstehungsvorstellung, nach der sich aus dem verwesenden Leibe die in ihm enthaltenen Lichtteile später loslösen und als eine Art neuer, unbestimmbarer Leib wieder mit einem beim Tode entweichenden geistigen Teil verbinden, klarer vorliegt als z. B. in der syrischen Baruch-Apokalypse, die man verglichen hat“; auch nicht mit LEISEGANG<sup>4</sup>: „auf der Bewußtseinsebene, auf der sich das Denken des Paulus bewegt, . . . gilt . . . das (von der Orphik, Pythagoras und Heraklit, den Platonikern und Stoikern befolgte) Gesetz: konträre Begriffe und ihre Inhalte schlagen ineinander um“; eher könnte WEISS<sup>5</sup> mit seiner Vermutung recht haben, daß auf Paulus „auch die stoische Lehre eingewirkt hat, wonach πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστιν (Diog. Laert. VII, 38) und ein lebendiges Wesen ohne σῶμα nicht gedacht werden kann“.

nn) Auch in dem Schluß des Kapitels kann ich trotz REITZENSTEIN keine „iranischen“ Anschauungen nachwirken sehen, weder in V. 50 (σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορά τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ, wo er „das grundlegende Dogma aller iranischen Eschatologie“ fand, noch in V. 55 (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;), wo er θάνατος im konkreten Sinne von τὸ θνητόν verstand. Ja, wenn V. 56 (τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἀμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος) ursprünglich ist,<sup>6</sup>

1. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 140, *Historia* 214. 2. Weniger genau entspricht die von BOUSSET (Schriften <sup>3</sup> II, 165) verglichene Stelle *Corp. Herm.* XIII, 14: τὸ αἰσθητόν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθέν ἐστι τοῦ ἐκ τῆς οὐσιώδους γενέσεως. 3. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 197f. 4. Der Apostel Paulus 22. Noch weniger scheint mir Röm. 14, 8 so zu erklären sein. 5. Korintherbrief 373. 6. Dagegen außer den in meinem Paulus 1904, I,

dann scheint mir aus ihm gerade zu folgen, daß θάνατος hier nicht jenen Sinn haben kann. Auch wenn der Ausdruck τὸ σῶμα τοῦ θανάτου Röm. 7, 24, den wir hier gleich mit hinzunehmen können, aus derselben Quelle stammen sollte<sup>1</sup>: — REITZENSTEIN<sup>2</sup> gab allerdings selbst zu: „die Wahl der Worte ist auch ohne die Annahme der Beeinflussung durch ein Vorbild verständlich“ —, so würde damit noch nichts für I. Kor. 15, 56 bewiesen sein; denn hier ist von dem Leib überhaupt keine Rede. Und wenn dieser *Corp. Herm.* VII, 2 unter andern ὁ τῆς φθορᾶς δεσμός und ὁ ζῶν θάνατος heißt, so beweist auch diese Ähnlichkeit des Ausdrucks noch nicht, daß hier wieder die hermetische Literatur einwirkt.

5. Behandeln wir den zweiten Korintherbrief, obgleich Kap. 10—13 einem früheren Briefe angehören<sup>3</sup>, doch als Einheit, so erinnerte

a) zu dem Lobpreise Gottes 1, 3f.: der uns tröstet bei all unserer Trübsal, so daß wir zu trösten vermögen, die da sind in irgendwelcher Trübsal, mit dem Trost, mit dem wir selbst von Gott getröstet werden — LIECHTENHAN<sup>4</sup> an die stoische Konsolationen-Literatur, deren Verschiedenheit von den Briefen des Paulus er im übrigen keineswegs übersah. Und in der Tat könnte dessen Äußerung durch sie mitveranlaßt sein.

b) Den Ausdruck ὁ χρίσας ἡμᾶς θεός V. 21 wollte REITZENSTEIN an erster Stelle aus einer dem oben (S. 104) erwähnten, von Firmicus Maternus geschilderten Mysteriengebrauch ähnlichen Sitte erklären. Zunächst zwar verstand er unter dem χρίειν ebenso wie BOUSSET<sup>5</sup> und ebenso wie an den mit der Stelle im zweiten Korintherbrief zusammenzunehmenden Stellen I. Joh. 2, 20. 27 die „Salbung mit dem heiligen Geist“ oder „Verkündigung bei der Taufe“, aber dann führte er ihn doch auf eine wirkliche Salbung zurück, wie sie eben z. B. in den Mysterien des Attis üblich war. Und das liegt um so näher, als, wie wir schon (S. 312) sahen, Paulus im folgenden Vers (ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς) wohl ebenfalls auf einen solchen Gebrauch anspielt.

c) Die Bezeichnung Gottes als des τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανερῶν δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ und Christi als einer εὐωδία τῷ θεῷ 2, 14f. führten schon BÖKLEN<sup>6</sup> und BOUSSET<sup>7</sup> auf die persische Anschauung zurück, daß die Seligen unter Wohlgerüchen leben würden, während REITZENSTEIN noch genauer an den Mandäismus dachte, in dem der göttliche Bote Manda d'Haije Duft ausströmt und selbst Duft heißt. Doch könnte Paulus zunächst auch von anderen Vorstellungen abhängig sein, wie sie LOHMEYER<sup>8</sup> zusammengestellt hat.

d) Den 3, 18 (ἡμεῖς . . . τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) gebrauchten Ausdruck μεταμορφοῦσθαι wollte REITZENSTEIN unter dem Beifall WEND-

75, 1 Genannten auch BOUSSET, Schriften <sup>3</sup> II, 163 und WEISS, Korintherbrief 380. 1. vgl. REITZENSTEIN, Mysterienreligionen <sup>2</sup> 57. 204, Erlösungsmysterium 137f. 2. ebd. 138. 3. vgl. meine Entstehung des Neuen Testaments 1906, 36ff. 4. ZThK 1922, 368ff. 5. Schriften <sup>3</sup> II, 177; vgl. auch GRILL, Untersuchungen II, 247f. 6. Verwandtschaft 65f. 7. Hauptprobleme 301f., Schriften <sup>3</sup> II, 180. 8. Vom göttlichen Wohlgeruch, SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 9.



LANDS<sup>1</sup>, BUGGES<sup>2</sup>, BOUSSETS<sup>3</sup>, DIBELIUS<sup>4</sup>, DEISSNERS<sup>5</sup> und GRILLS aus dem Mysterienwesen erklären. Freilich wenn er sich dafür auf mehrere Stellen in Apulejus' Metamorphosen berief, so handelt es sich XI, 16 und 27 nur um Lucius' Zurückverwandlung aus einem Esel in einen Menschen, und daß diese der Gemeinde als ein Teil der Wiedergeburt gilt, ist nicht gesagt<sup>6</sup>; auch in Kap. 30 heißt es nur von Osiris: *non (in) alienam quampiam personam reformatus, sed coram suo illo venerando me dignatus adfamine*. Aber „wenn Hierokles (MULLACH, FPhG I, 462f. 767) von der ὁμοίωσις mit Gott spricht und sie sich durch Schauen auf Gott . . . bewirkt denkt“, so ist er allerdings wohl vom Mysteriensprachgebrauch abhängig, wie er auch zugrunde liegen mag, wenn Seneca, *ep.* 6, 1 schreibt: *intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari* und wieder Paulus Röm. 12, 2: μεταμορφουῖσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός<sup>7</sup>.

e) „Die Steigerung zu einem persönlich gefaßten . . . θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (II. Kor. 4, 4), der als Widersacher Gottes und Prinzip des Bösen gedacht wird“, bringt nach REITZENSTEIN<sup>8</sup> „eine Steigerung des iranischen Dualismus, die wir bei den Mandäern in der gleichen antijüdischen Orientierung wiederfinden“. Dasselbe würde dann zugleich für den αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου Eph. 2, 2, wenn er persönlich zu fassen ist, gelten; aber gerade auf den Mandäismus deutet weder hier noch dort etwas hin.

f) Wenn Paulus II. Kor. 4, 6 sagt: ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, so schließt er sich gewiß zunächst an die Schilderung der Erschaffung des Lichtes *gen.* 1 an; aber daneben könnten er und ebenso die Späteren, die den Ausdruck φωτίζειν gebrauchen, also der Verfasser des Hebräerbriefes (6, 4. 10, 32), des Epheserbriefes (1, 18. 3, 9) und des ersten Briefs an den Timotheus (1, 10) wohl von dem Mysteriensprachgebrauch abhängig sein. Denn daß der Ausdruck zu ihm gehörte, ergibt sich aus Apulejus' Metamorphosen: XI, 27 heißt Lucius-Apulejus *magni dei deumque summi parentis invicti Osiris necdum sacris inlustratus*, Kap. 28 dann *principalis dei nocturnis orgiis inlustratus* und von da aus ist es wohl auch zu erklären, wenn er Kap. 29 bedenken soll *exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus solemnibus vel supplicare vis vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse*. Auch im Asclepius des Pseudo-Apulejus heißt es in c. 22: *tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine* und bei Zosimos, der darin von verlorenen hermetischen Schriften abhängig war, von Hermes (REITZENSTEIN, Poimandres 103): φωτίζει τὸν ἐκάστου νοῦν. Aber daß diese Anschauungen auch vorher schon in der Hermetik üblich waren, wissen wir nicht, und da die Christen Hebr. 6, 4 zugleich γευσάμενοι τῆς ὄψεως

1. Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 156. 2. *Mysterievidnesbyrd i det Nye Testamente* 1911, 6. 3. ThR 1912, 54, Schriften<sup>3</sup> II, 184, Kyrios Christos<sup>2</sup> 168, 3. 4. SAH, philos.-hist. Kl. 1917, 4, 22. 5. Paulus<sup>2</sup> 113f. 129. 6. Gegen REITZENSTEIN, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 26, sowie DIBELIUS, SAH, philos.-hist. Kl. 1917, 4, 28. 7. Das Ganze gegen CORSEN, Paulus und Porphyrios (Zur Erklärung von 2 Kor 3, 18), ZNW 1920, 2ff. 8. ebd. 1921, 15.

τῆς ἐπουρανίου heißen, so liegt namentlich hier auch für φωτισθέντες die Erklärung aus dem Mysteriensprachgebrauch näher<sup>1</sup>.

g) Der Vergleich des Leibes mit einem ὀστράκινον κκεῦος V. 7 ist in diesem Zusammenhang wohl weniger mit LIETZMANN aus alttestamentlichen Stellen, wie Klagel. 4, 2 oder Jes. 64, 7, als vielmehr mit HEINRICI aus der Diatribe zu erklären; heißt der Leib doch bei Epiktet, *diss.* I, 1, 1 πηλὸς κομψῶς πεφυραμένος und bei Mark Aurel VII, 68 τὸ περιτεθραμμένον φύραμα oder X, 38 τὸ περικείμενον ἀγγειῶδες.

h) Die Unterscheidung zwischen dem ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος V. 16, von denen der letztere auch Röm. 7, 22 und Eph. 3, 16 wiedererscheint, führt man gewöhnlich auf Plato (*rep.* IX. 589 A) zurück, den zu der Römerstelle schon WETTSTEIN zitierte. Aber REITZENSTEIN wies darauf hin, daß der Ausdruck auch bei Zosimos (REITZENSTEIN, *Poimandres* 204) vorkomme, und daß er aus dieser Literatur stamme, schloß er aus dem II. Kor. 4, 17 gebrauchten Ausdruck βάρος δόξης, der auch bei den Mandäern (Johannesbuch Kap. 57 LIDZBARSKI 204, 24ff.) von der Last gebraucht werde, die die auffahrende Seele trage und vor der die Welten erbeben. Daß man indes nicht gerade an dieses Vorbild für Paulus zu denken braucht, ergibt sich wohl daraus, daß er sonst hier und in V. 18 (τὰ βλεπόμενα πρόκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια) vielmehr von der Philosophie abhängig sein dürfte. LIECHTENHAN zitierte nämlich zu V. 16 die Stelle bei Seneca, *ep.* 30, 3: *hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem et in quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem quamvis deficiatur* und LIETZMANN<sup>2</sup>, wie schon WETTSTEIN und HEINRICI<sup>3</sup>, zu V. 18 die andere *ep.* 58, 27: *ista imaginaria sunt et ad tempus aliquam faciem ferunt . . . nos tamen cupimus, tamquam aut semper futura aut semper habituri . . . ad illa mittamus animum, quae aeterna sunt*. HEINRICI bemerkte allerdings weiter: „überhaupt ist der Hinweis auf die Vergänglichkeit alles Irdischen ein Lieblingsgedanke der jüngeren Stoa; aber sein Komplement ist nicht die feste Hoffnung auf die Vollendung, sondern eine verschiedenen bedingte Resignation“<sup>4</sup>: das schließt indes hier so wenig wie sonst einen Einfluß von dieser Seite aus.

i) Auch wenn Paulus 5, 1 von einem Bau von Gott und einem Haus, nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel, das wir hätten, redet, so bezeichnete das REITZENSTEIN als eine mandäische Vorstellung, und wenn Paulus weiterhin davon spricht, daß wir mit unserer Behausung vom Himmel überkleidet zu werden verlangten, so erinnerte er an das Ineinanderfließen der beiden Bilder im „Iranischen“. Aber ebenso findet es sich, wie BOUSSER bemerkte, bei hellenistischen Schriftstellern, ja für den Bau von Gott verwies REITZENSTEIN selbst auch auf den von Gott im Himmel gebauten Leib, den der Myste der Mithrasliturgie über sich wisse. In der Tat ist er eher zu vergleichen als die *Olympiaca stola*, die der Isismyste bei Apulejus, *met.* XI, 24 erhält und die LIETZMANN auch heranzog; ja bei Plutarch, *de Is.* 78 (oder

1. vgl. REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen* <sup>2</sup> 142f. und HEITMÜLLER, *RGV* V, 1101, gegen ROHDE, *BPhW* 1896, 1580f. und GRILL, *Untersuchungen* II, 251. 2. vgl. auch PRICE, *HJ* 1917/18, 269. 3. Der zweite Brief 169. 4. vgl. auch LIECHTENHAN, *Vorherbestimmung* 12.

ist 77 gemeint?) finde ich überhaupt nichts Ähnliches. Dagegen der Vergleich des Leibes mit einem Zelt oder Haus überhaupt ist, wie schon WETTSTEIN<sup>1</sup> zeigte, auch sonst weitverbreitet, und ebenso die von Paulus V. 3 vorausgesetzte Vorstellung, daß die Seele nach dem Tode nackt sein würde. Auch das βαρούμενοι, womit Paulus V. 4 die in diesem Zelt Befindlichen bezeichnet, geht durch die Vermittlung von Sap. 9, 15 auf Platos Phädon 30. 81 C zurück, so daß sich E. PFLEIDERER<sup>2</sup> freuen konnte, „die schönste Schrift des klassischen Altertums, den unsterblichen Phädon, auch in unser Neues Testament nicht bloß dem Gedanken nach, sondern sogar mit zwei Wortbildungen (ἐπίγειος und βαρούμενος) hinübergenommen zu sehen“. LIETZMANN erinnerte weiterhin zu der Bezeichnung dieses Lebens als eines ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι II. Kor. 5, 6 (und des Todes als eines ἐκδημησάαι ἐκ τοῦ σώματος V. 8) daran, daß Platos Sokrates *Phaed.* 12. 67 C von seinem Tode als einer ἀποδημία rede, und HEINRICI noch zutreffender zu der Bezeichnung des Lebens als eines ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου V. 6 an die Mahnung Senecas in dem auch sonst zu vergleichenden 102. Briefe (§ 24): *quidquid circa te iacet rerum, tamquam hospitalis loci sarcinas spectat*<sup>3</sup>. Ja, auch die Fortsetzung (§ 29): *haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele, deos rerum omnium esse testes ait, illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere* kann man mit V. 9: darum setzen wir auch alles daran, ihm zu gefallen — zusammenstellen und also abschließend mit HEINRICI<sup>4</sup> urteilen: „das Zusammentreffen von Anschauung und Stimmung bei Paulus und Seneca beweist, daß der Apostel von gleichen anthropologischen Ansätzen aus und nicht unbekannt mit der ‚Sehnsucht der Heiden‘ den hellenischen Lesern seine Aufschlüsse gibt“. Dagegen weiß ich trotz REITZENSTEIN nicht, ob man mit der Bezeichnung Gottes als dessen, der uns das Unterpfand des Geistes verliehen hat, V. 6, diejenige des Tages der Mysterienweihe als des *dies divino vadimonio destinatus* bei Apulejus, *met.* XI, 23 vergleichen und unter *vadimonium* die Bürgschaft für die verheißene volle σωτηρία verstehen darf; wenigstens DE JONG<sup>5</sup> übersetzte den Ausdruck vielmehr: der Tag, an dem ich auf göttlichen Befehl zu erscheinen hatte.

k) Der 7, 15 zum erstenmal bei Paulus für den christlichen Glauben vorkommende Ausdruck ὑπακοή erklärt sich gewiß in erster Linie aus dem alten Testament; aber zugleich lernen wir doch aus der schon oben (S. 249) angeführten Stelle bei Apulejus, in der *obsequium* mit *fiducia* zusammengestellt wird — auch *met.* XI, 15 wird Lucius aufgefordert: *te iam nunc obsequio religionis nostrae dedica* —, daß er im Mysteriensprachgebrauch eine Rolle spielte. So könnte sich Paulus nebenher an ihn angeschlossen haben.

l) Zu der Selbstcharakteristik des Paulus 10, 5 als eines αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ bemerkte BOUSSET<sup>6</sup>: „ein der-

1. vgl. auch HEINRICI, Der zweite Brief 171, LIETZMANN, Handbuch III, 1, 184, KNOPF, Briefe 275. 2. Die Philosophie Heraklits 1886, 296. 3. vgl. auch die von LUCHTENHAN, Vorherbestimmung 105, 1 angeführten Stellen und HEINEMANN, Schriften I, 186 f. 4. Der zweite Brief 119. 5. Das antike Mysterienwesen 1909, 50. 6. Schriften <sup>3</sup> II, 206.



artiges aristokratisches Hochgefühl begegnet uns auch bei den Mystagogen des griechischen Mysterienwesens“. Aber notwendig ist, wie wir schon oben (S. 315) sahen, diese Erklärung nicht — und ebensowenig diejenige von Kap. 12, von dem REITZENSTEIN<sup>1</sup> urteilte: „hellenistischer Mysterienglaube hat das altisraelitische Prophetentum umgestaltet und etwas ganz Neues geschaffen“. Denn daß Paulus ein „Verwandlungswunder in der eigenen Person“ erlebt haben will, liegt in dem οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ V. 2 und dem dann folgenden οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον V. 3 und ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῶμαι V. 5 wohl noch nicht; im Gegenteil, man könnte dann nicht nur, sondern müßte unter dem σῶμα, in oder aus dem Paulus nach V. 2f. entrückt worden sein will, den neuen pneumatistischen Leib verstehen, und das widerspräche den sonstigen zeitgenössischen Aussagen über solche Ekstasen. Und auch diese brauchte Paulus nicht außerhalb des Judentums kennengelernt zu haben; nur wenn er den dritten Himmel, in den er nach V. 2 entrückt worden sei, wohl als den höchsten ansieht, ist er, wie wir schon (S. 152 f.) sahen, indirekt vom Parsismus abhängig. Vor allem ist ἄρρητα ῥήματα, die er nach V. 4 im himmlischen Paradies gehört zu haben glaubt, zwar nicht notwendig gerade ein dem Mysteriensprachgebrauch, aber doch ein der sakralen Sprache entlehnter Ausdruck<sup>2</sup>.

m) Auf das Wort des Paulus 12, 15: ἐγὼ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν führte BETZINGER<sup>3</sup> die Stelle bei Seneca, *de provid.* V, 4 zurück: *boni viri . . . impendunt, impenduntur et volentes quidem*; ist das unmöglich, so könnte man doch beide von demselben Vorbild abhängig sein lassen. Aber auch das ist natürlich nicht nötig.

6. Im Römerbrief liegt zunächst a) in der Bezeichnung Gottes als des καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα 4, 17 wohl bereits die Anschauung von der Schöpfung durch das Wort Gottes, die Hebr. 11, 3 und II. Petr. 3, 5 vertreten wird. Sie stammt natürlich aus dem alten Testament, auf das aber wieder die ägyptische Lehre eingewirkt haben könnte<sup>4</sup>. Dagegen wollten von einem Einfluß der indischen Religion oder Philosophie, wie ihn A. WEBER<sup>5</sup> und GARBE<sup>6</sup> vermuteten, HOPKINS<sup>7</sup> und GRILL<sup>8</sup> mit Recht nichts wissen, und noch weniger hat trotz WINCKLER<sup>9</sup> das babylonische Mummu, das in dem keilinschriftlichen Schöpfungsmythus erst als Epitheton der Tiāmat, dann wohl als Name des Sohnes Apsūs, bei Damascius (*de prim. princ.* 125) allerdings als νοητὸς κόσμος erscheint, mit dem Schöpferwort irgend etwas zu tun.

b) Zu Röm. 7, 5: ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ bemerkte REITZENSTEIN<sup>10</sup>: „die Wahl der Worte ist auch ohne

1. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 223. 2. vgl. WETTSTEIN, *Novum testamentum* II, 211, HEINRICI, *Der zweite Brief 395\*\**, WOBBERMIN, *Studien* 158, LIETZMANN, *Handbuch* III, 1, 216f., BUGGE, *Mysterievidnesbyrd* 12, GRILL, *Untersuchungen* II, 250f. 3. Seneca und das Urchristentum, ZNW 1918, 201. 4. vgl. zuletzt DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie* 1922, 118f. 5. *Miscellen* I, *Indische Studien* IX, 1865, 473f. 6. Die Sāmkyaphilosophie 1894, 103f. 7. *India* 147, 1. 8. *Untersuchungen* I, 206, 1. 9. *Altorientalische Forschungen* III, 2, 1905, 301. Auch ROBERTSON, *Pagan Christs* 1903, 217 dachte in letzter Linie an babylonischen Einfluß, ließ ihn aber von der Lehre von dem göttlichen Namen ausgehen. 10. Erlösungsmysterium 138.

die Annahme der Beeinflussung durch ein Vorbild verständlich, und doch muß man bei der Seltsamkeit des Ausdrucks fragen, ob nicht eine ähnliche formelhafte Wendung Paulus die Wahl gerade dieser Worte nahe legte. Stimmt doch der Gedanke an einen kämpfenden und gefangenen ἔσω ἄνθρωπος eigenartig zu der iranischen Grundvorstellung. Ebenso das kühne Bild καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ.“ Aber wenigstens dieses hat REITZENSTEIN, wie wir schon sahen (S. 311), nicht als spezifisch „iranisch“ erweisen können, und noch weniger ist ihm das, wie SCHEFTELOWITZ<sup>1</sup> zeigte, mit dem ersterwähnten Gedanken gelungen. Auch der V. 24 folgende Ausdruck: Leib des Todes — findet sich genau so nicht einmal im Mandäismus oder Manichäismus<sup>2</sup> und erklärt sich einfacher als aus einer diesen zugrunde liegenden Anschauung aus derjenigen des Paulus, von deren Ursprung ja ebenfalls schon oben (S. 133f.) die Rede war<sup>3</sup>. Zu V. 15: was ich vollbringe, weiß ich nicht; denn nicht, was ich will, tue ich, sondern das, was ich hasse, das treibe ich — zitierte schon WETTSTEIN und ebenso LIGHTFOOT<sup>4</sup> und WEISS<sup>5</sup>, allerdings neben zahlreichen anderen Worten, das Epiktets (*diss.* II, 26, 1): ἐπεὶ ὁ ἀμαρτάνων οὐ θέλει ἀμαρτάνειν, ἀλλὰ κατορθῶσαι, δηλον ὅτι ὁ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ (vgl. auch § 4). Und mit 8, 22: die ganze Schöpfung seufzt bis jetzt mit und liegt mit in Wehen — verglichen WENDLAND<sup>6</sup> und LIETZMANN<sup>7</sup>, „die hermetische Κόρη κόσμου bei Stobaeus I, 49, 44: da bejammern die in die αἴτιμα καὶ ταπεινὰ σκηνώματα, die irdischen Leiber gebannten Seelen ihr Schicksal und flehen um Befreiung“; ja darauf kann man besser noch als für diese Stelle für Röm. 7, 24 verweisen.

c) Mit 8, 28: τοῖς ἀγαπῶν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν brachte REITZENSTEIN<sup>8</sup> die Stelle *Corp. Herm.* IX, 4: πάντα τῷ τοιούτῳ (sc. τῷ θεοσεβῇ ἀνθρώπῳ), καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ κακά, ἀγαθὰ ἐστὶ zusammen, wenn er auch dazu bemerkte: „gewiß läßt sich der erste Gedanke aus dem eigenen Empfinden des Paulus ohne weiteres erklären; auffällig ist nur, daß er in einem Zusammenhange erscheint, der eine Anzahl Worte und Begriffe hellenistischer Mysterienreligion aufweist“. Und in dieser Beziehung hatte er schon vorher<sup>9</sup> von der Fortsetzung: ὅτι οὗς προέγνων, καὶ προώρισεν . . . οὗς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν“ καὶ οὗς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν“ οὗς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν gesagt: „von jenen vier Handlungen werden die beiden ersten in der gleichen zeitlichen Abfolge und Gegenüberstellung bei Apulejus als vor dem Mysterium liegend erwähnt (XI, 19. 21 *destinatus*, ebd. *vocatus*); die beiden anderen nennt und unterscheidet das hermetische Mysterium (XIII) in dem heiligen Vorgang selbst, indem es bei der Vernichtung der aus dem Körper stammenden bösen Neigungen, also dem Tode des alten Menschen, § 9 sagt ἐδικαιώθημεν, bei der Geburt des neuen göttlichen Menschen (§ 10) ἐθεώθημεν, und zwar in beabsichtigter Responson. Daß Paulus das letzte Wort meidet, ist wohl

1. Entstehung 70ff. 2. Gegen REITZENSTEIN, Mysterienreligionen <sup>2</sup> 204, *Kyrkohist. årssk.* 1922, 124 und SPENGLER, Untergang II, 270, 1. 3. vgl. auch BEVAN, *Stoics and Sceptics* 1913, 104. 4. *St. Paul's Epistle to the Philippians* <sup>3</sup> 316, 2. 5. Die christliche Freiheit 20f. 6. Handbuch I, 2 <sup>2,3</sup>, 182, 4. 7. ebd. III, 1 <sup>2</sup>, 81. 8. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 138. 9. ebd. 112, vgl. 116. 150. 212.

begreiflich; daß δοξάζομαι bei ihm auch eine μεταβολή im Innern des Menschen, das Entstehen des Christus in dem noch lebenden, bedeuten kann, wird sich zeigen“ oder hat sich vielmehr hier (S. 332f.) bereits gezeigt. Und doch braucht man bei Paulus nicht gerade an die hermetische Literatur zu denken; man kann auch an die stoische Vorherbestimmungslehre erinnern, die sich freilich, wie LIECHTENHAN gezeigt hat, auf andere Dinge als bei Paulus bezieht. Auch zu V. 28 gibt es ja zugleich in der philosophischen Literatur Parallelen: Cicero sagt *de nat. deor.* II, 66, 167 im Anschluß an die Stoa: *magnis viris prosperae semper omnes res*, und so wird Paulus wohl hier vielmehr von der zeitgenössischen Philosophie beeinflusst sein.

d) Zu V. 38f.: οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι . . . οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρὶς αὐτοῦ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ bemerkte LIETZMANN<sup>1</sup>: „ὕψωμα und ταπείνωμα sind die astrologischen Termini für die größte Annäherung resp. Entfernung eines Sterns vom Zenith, wodurch u. a. sein Einfluß bestimmt wird . . . βάθος ist astrologisch der unter dem Horizont befindliche Himmelsraum, aus dem die Sterne aufsteigen . . . Die Fortsetzung οὔτε τις κτίσις ἑτέρα zeigt aber ebenso wie das Vorausgehende, daß hier nicht von einer Ortsbezeichnung die Rede sein kann: also sind wohl die siderischen Mächte gemeint, die in Höhe und Tiefe herrschen.“ Immerhin hängt diese Vorstellung mit der ersterwähnten zusammen, auch sie wirkt also wohl hier nach<sup>2</sup>.

e) Wenn Paulus 12, 1 sagt: παρακαλῶ ὑμᾶς . . . παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, so leiteten LIETZMANN und REITZENSTEIN<sup>3</sup> diesen letzteren Ausdruck aus der Hermetik ab — und in der Tat heißt es *Corp. Herm.* I, 31: δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς τὴν ἀνατεταμένην, XIII, 18: ὁ τὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ λογικὴν θυσίαν (vgl. auch § 19) und § 21: Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας . . . δέξαι λογικὰς θυσίας. Der Gedanke ist natürlich älter; aber der Ausdruck findet sich nur in dieser Literatur.

f) Die Enthaltung von Fleisch und Wein, die Paulus in Kap. 14 bei einigen römischen Christen voraussetzt und der erste Timotheusbrief 4, 3ff. auch anderwärts bekämpft, wird mit LIETZMANN<sup>4</sup> aus dem späteren Pythagoräismus abzuleiten sein; auch das κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν braucht wenigstens nicht direkt auf das Judentum zurückzugehen<sup>5</sup>, sondern kann mit der heidnischen Tagewählerei zusammenhängen. Wie es mit der ähnlichen Warnung Kol. 2, 16 steht, untersuchen wir besser erst später; von Hebr. 13, 9 war ja schon oben (S. 190) die Rede.

g) Zu der Selbstbezeichnung des Paulus als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη Röm. 15, 16 verglich DEISSMANN<sup>6</sup> den von dem Sarapisdienar

1. Handbuch III, 1, <sup>2</sup> 85, vgl. JÜLICHER, Die Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> II, 288, DIBELIUS, Brief des Jakobus 182. 2. vgl. BOLL, Sternglaube <sup>2</sup> 37: „Triumphe der göttlichen Liebe auch über alle Schicksals- und Sternenmächte“. 3. vgl. auch CASEL, *Oblatio rationabilis*, TQ 1917/18, 429ff., Die Liturgie 110f. 4. vgl. auch GEIGENMÜLLER, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, NJKIA 1921, 263. 5. Über Beobachtung des Sabbats durch Heiden vgl. DÖLGER, IXΘΥΣ II, 288f. 6. Die außerdem verglichene Stelle II. Kor. 9, 12 ist weniger ähnlich.



Zoilos in einem uns erhaltenen Briefe (Licht vom Osten <sup>4</sup> 121f. Z. 11) von seiner Tätigkeit im Dienste des Gottes gebrauchten Ausdruck *λητουργία*, und wenigleich es sich dabei eben nur um einen Ausdruck handelt, gewinnt derselbe durch jene Parallele doch mehr Leben.

Darf ich endlich h) gleich hier noch die unechte Schlußdoxologie oder genauer den Ausdruck *αἰώνιος θεός* 16, 26 besprechen, so bemerkte CUMONT<sup>1</sup> über diesen: „wenn man in den lateinischen Provinzen eine Weiheinschrift für einen *deus aeternus* findet, so handelt es sich immer um einen syrischen Astralgott . . . Mochten die Philosophen auch schon seit langem die erste Ursache über die Grenzen der Zeit hinausgerückt haben: ihre Theorien waren weder in das Volksbewußtsein eingedrungen, noch imstande gewesen, die überlieferten liturgischen Formeln umzuwandeln. . . . Die syrischen Priester dagegen verbreiteten in der römischen Welt die Idee, daß Gott ohne Anfang und ohne Ende sei, und trugen so . . . dazu bei, einer Vorstellung, die bisher nur eine metaphysische Theorie gewesen war, die Autorität eines religiösen Dogmas zu geben.“ Allerdings finden wir den Ausdruck auch schon im Judentum (Bar. 4, 8, Sus. 35 [42]); aber sowohl der mutmaßlich marcionitische Ursprung der Doxologie als ihre Ähnlichkeit mit dem Schluß des *martyrium Polycarpi* (20, 2) weist wohl doch auf heidenchristlichen Ursprung hin.

7. Im Kolosserbrief begegnet uns zunächst a) 1, 16 der Engelname *θρόνοι*, den DIBELIUS ebenfalls auf ursprüngliche, als auf Thronen sitzend dargestellte Gestirngeister beziehen wollte — und das liegt wohl in der Tat näher, als der Gedanke an den Thron Gottes. Weiterhin

b) zu dem V. 19 zum erstenmal von Gott vorkommenden Ausdruck *πλήρωμα* verwies er auf die hermetischen Stellen XII, 15 und XVI, 3, denen REITZENSTEIN noch die anderen VI, 4 und IX, 7 an die Seite gestellt hatte. Aus ihnen kann das *πλήρωμα* im Kolosser- und Epheserbrief sowie im Johannesevangelium in der Tat zum Teil wenigstens erklärt werden, auch wenn es noch eine etwas andere Bedeutung hat.

c) Für die Bezeichnung Gottes als des *εἰρηνοποιήσας* . . . εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 20 erinnerte wieder DIBELIUS an die oft ausgesprochene Sehnsucht des Hellenismus nach Frieden im Kosmos und den Ruf, mit dem der von Hippolyt (*el.* V, 8, 22) benutzte Theologe den Attisnamen Papas deutet: *φωνή πάντων ὁμοῦ ἐστὶ τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων λεγόντων „παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου“*. Allerdings könnte man auch an eine solche Erwartung denken, wie sie nach Berakhot 16b Rabbi Saphra aussprach: es möge dein Wille sein, o Herr, unser Gott, daß du Frieden stiftest in der oberen und in der unteren Familie und unter den Schülern, die sich mit deiner Gesetzeslehre befassen<sup>2</sup>; aber näher kommt dem jedenfalls auffälligen Ausdruck im Kolosserbriefe wohl die Stelle bei Hippolyt.

1. Religionen <sup>2</sup> 150, vgl. auch *Les dieux éternels des inscriptions latines*, RA 1888, I, 184ff., *L'éternité des empereurs Romains*, RHLR 1896, 435ff., *Aeternus*, REA <sup>2</sup> I, 1894, 696f., Festschrift für BENNDORF 1898, 291. 2. vgl. auch LUEKEN, Die Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> II, 346.

d) Den Ausdruck ἐμβατεύειν 2, 18 belegten DIBELIUS<sup>1</sup> und RAMSAY<sup>2</sup> ursprünglich mit einer, dann mit mehreren auf das Orakel des Apollo von Klaros bezüglichen Inschriften (bei MACRIDY, *Altertümer von Notion, Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts* 1905, 155ff., *Antiquités de Notion* II, ebd. 1912, 36ff.), in denen er von Mysten vorkommt. Ersterer fand ihn (unter der wohl nicht erwiesenen Voraussetzung, daß es sich dabei um eine heilige Formel der Isismysterien handle) auch in der berühmten Stelle bei Apulejus, *met.* XI, 23: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi* wieder, und in der Tat: wenn es Kap. 21 heißt: *quo rectius ad arcana purissimae religionis secreta pervaderem* und Kap. 28: *tantas caerimonias aditurus*, so kann man — mehr möchte ich allerdings nicht sagen — vermuten, „daß derartige Verba des Führens und Gehens — genauer: ihre griechischen Äquivalente — in technischer Bedeutung verwendet wurden“<sup>3</sup>. Freilich in welchem Sinne das geschah, ist unsicher und auch aus der Stelle im Kolosserbrief nicht zu entnehmen. Denn dieses ὁ ἑώρακεν ἐμβατεύων wurde selbst von denen, die nichts daran änderten<sup>4</sup>, sehr verschieden gedeutet: DIBELIUS übersetzte entweder wie RAMSAY: der das, was er gesehen hat (d. h. heilige Symbole), betritt oder: der die heiligen Räume betritt, die er vorher in der Ekstase gesehen hat<sup>5</sup>, gibt aber zu, daß man auch ἐμβατεύων zu ἑώρακεν ziehen könnte. So bleibt nur sicher, daß ἐμβατεύειν überhaupt ein Mysterienausdruck ist, ebenso wie das von dem V. 23 gebrauchte Wort ἐθελοθρησκεία gelten könnte. Denn „sofern die Mysterien die Religion nicht im nationalen oder städtischen Verbands pflegen, sondern in einer durch freiwillige Meldung sich zusammenfindenden Genossenschaft, sind sie wirklich ‚Wahlskulte‘ (so ist das griechische Wort auch ohne Belege nach der Analogie verwandter Bildungen zu erklären<sup>6</sup>)“. Dagegen daß die Gebote μὴ ἄφη μηδὲ γούνη μηδὲ θίγη und ebenso die ταπεινοφροσύνη V. 18 sich auf die *continentia* vor der Weihe bezog, ist deshalb unwahrscheinlich, weil die ταπεινοφροσύνη mit der θρησκεία τῶν ἀγγέλων (die das Gesetz gegeben haben) zusammengestellt wird — DIBELIUS selbst erklärte sie daher früher<sup>7</sup> in derselben Weise oder (wenig wahrscheinlich) vom Mithraskult — und weil das μὴ κρίνειν ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει V. 16 mit der vorher geschilderten Entwaffnung der Engelmächte begründet werden dürfte, die wieder V. 14 zugleich als das Ausstreichen eines in Geboten bestehenden Schuldscheins (d. h. des Gesetzes) bezeichnet wird. Auch unter den Festen, Neumonden und Sabbaten V. 16 sind, so gut wie unter den Gal. 4, 10 gebrauchten Ausdrücken doch gewiß jüdische Feste zu verstehen (von denen der Sabbat aus Babylon stammen mag<sup>8</sup>), ebenso wie bei der περιτομή Kol. 2, 11 an die jüdische Beschnei-

1. Handbuch III, 2, 83, SAH, *philos.-hist. Kl.* 1917, 4, 31 ff. 2. *Athenaeum* 1913, I, 106 ff., CR 1913, 104, 200 ff., vgl. auch MAASS, *Die antiken Mysterien und ihre Beziehungen zum Apostel Paulus*, ThLZ 1913, 125, sowie LUEKEN, *Schriften* <sup>3</sup> II, 352. 3. SAH, *philos.-hist. Kl.* 1917, 4, 20. 4. vgl. meine *Einheitlichkeit der paulinischen Briefe* 1894, 130. 5. EASTON, AJTh 1917, 368 übersetzte: *entering into a cult by means of a spectacle*. 6. DIBELIUS, SAH, *philos.-hist. Kl.* 1917, 4, 38. 7. Handbuch III, 2, 83. 8. vgl. GRESSMANN, *Feste und Feiern Israels*, RGG II, 854 ff., auch DELITZSCH, *Die große Täuschung* (I), 1920, 99 und SPENGLER, *Untergang II*, 250.

dung zu denken ist, nicht an die Selbstverstümmelung von Mysterienpriestern<sup>1</sup>). So groß, wie DIBELIUS für möglich hielt, ist der Einfluß der Mysterien auf diese kolossischen Irrlehrer also jedenfalls nicht gewesen.

e) Zu 3, 3: ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen — bemerkte REITZENSTEIN<sup>2</sup>: „das ist gewiß christliche Vorstellung, stimmt aber zugleich merkwürdig auch zu der Grundanschauung jenes (des dreizehnten) hermetischen Traktats, nach welchem der Vergottete nur noch einen Scheinleib auf Erden hat; er selbst kann gar nicht gesehen werden; er ist schon bei Gott“. In der Tat heißt es hier § 3: εἰμὶ νῦν οὐχ ὁ πρῖν . . . ὁρᾷς με . . . ὁφθαλμοῖς, ὃ τι δέ εἰμι, οὐ κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράει (vgl. auch § 11), und das kann man schon im allgemeinen vergleichen. Ja, REITZENSTEIN fuhr fort: „einer Erklärung bedarf ferner die Anforderung (V. 5), die ‚Glieder auf Erden‘ abzutöten; es seien die Laster. Man deutet wohl, je ein Laster entspreche einem wirklichen Körperglied; aber welchem Gliede entspräche z. B. πάθος, πλεονεξία oder εἰδωλολατρεία? Nur die hermetische Schrift oder vielmehr eine hellenistische Anschauung von dem κῆνος und seinen μέλη gibt die Lösung.“ So drückte er sich wohl aus, weil in dem hermetischen Traktat selbst (§ 12 und 15) zwar von diesem Leibe als dem κῆνος, aber nicht von Lastern als seinen μέλη, sondern (§ 7) den ἄλογοι τῆς ὕλης τιμωρία und umgekehrt (§ 8) von den Tugenden als seinen δυνάμεις die Rede ist. Von (zweimal fünf) Tugenden als Gliedern, und zwar Gottes, hören wir erst im Manichäismus; da die (ursprünglich fünf) Amesāspenta indessen ursprünglich Elemente seien<sup>3</sup> und es außerdem in dem Berliner soghdischen Fragment M. 133 heißt: der Windgeist, der Wind, die beste Wahrheit, Wasser und Feuer, dieses ist der Seele Seele und Geist, Glieder und Körper, scheint REITZENSTEIN auch im „Iranischen“ schon die Bezeichnung der Tugenden und im Gegensatz dazu der Laster als Glieder des Menschen vorausgesetzt zu haben. Aber das ist doch wohl zu kühn — ebenso wie die zwischen diesen fünf Gliedern des Menschen oder den fünf Elementen und andererseits den fünf Lastern, die Kol. 3, 5, und den fünf Tugenden, die V. 12 zunächst aufgezählt werden, angenommene Beziehung<sup>4</sup>. Wenn zu ihnen V. 14 noch die Liebe als σύνδεσμος τῆς τελειότητος hinzugefügt wird, so meinte REITZENSTEIN<sup>5</sup> endlich, das könnte nur bedeuten: „die ἀγάπη vereinigt die anderen, genannten Tugenden in uns zum organischen und vollkommenen Ganzen, stellt also jenes σώμα ἐκ δυνάμεων καθεστὸς des hermetischen Traktats (§ 14, vgl. 10) her“. Freilich glaubte

1. DIBELIUS selbst nannte diese Erklärung Handbuch III, 2, 168 nur „zur Not“ möglich; vgl. auch LUEKEN, Schriften<sup>3</sup> II, 351, der genauer sagte: „auf eine bestimmte, uns bekannte geschichtliche Erscheinung . . . braucht man aus diesen Andeutungen nicht zu schließen. Da wir wissen, wie stark das in Phrygien sehr zahlreich vertretene Judentum mit der einheimischen Religion und Sitte verquickt war, . . . so liegt es vielleicht am nächsten, ein derartiges ‚synkretistisches‘ Judentum als den Erreger der kolossischen Unruhen anzusehen“. 2. GGN, philol.-hist. Kl. 1916, 392; vgl. Mysterienreligionen<sup>2</sup> 122f., *Kyrkohist. årsskr.* 1922, 112. 3. vgl. Derselbe, Mysterienreligionen<sup>2</sup> 91. 4. Ebenso möchte ich über die Beziehung urteilen, die EISLER, *Orpheus* 117, 2 zwischen diesen Lastern und Tugenden und einer angeblich hermetischen Lehre herstellt. 5. GGN, philol.-hist. Kl. 1916, 393.



er<sup>1</sup> ebendeshalb den Brief endgültig Paulus absprechen zu müssen; denn „so abhängig zeigt er sich sonst nie; auch die ganz kleinliche Art der Durchführung widerstreitet seinem sonstigen Charakter“. Aber ganz abgesehen davon, daß der Brief sonst gerade sehr originell ist, so läßt sich zunächst *κύνδεσμος τῆς τελειότητος*, wie LUEKEN und DIBELIUS zeigten, doch wohl auch anders (vielleicht sogar unter Vergleichung der schon von WETTSTEIN angeführten Stelle von Simplicius zu Epiktet 208 A, nach der οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλίαν *κύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν* *ἐλεγον*<sup>2</sup>) erklären, und auch die Bezeichnung nicht der Tugenden, sondern nur der Laster als Glieder, die Paulus nach LUEKEN vielleicht seinen Gegnern entlehnt hätte, könnte, wie DIBELIUS<sup>3</sup> sagte, „die Teile des menschlichen Wesens bezeichnen sollen, die der Losung τὰ ἄνω προνεῖν nicht gehorchen“, indem wie bei *κάρξ* die Grenze zwischen Leiblichem und Geistigem ignoriert wurde. Daß die Aussagen: ihr seid mit Christus auferstanden und gestorben, ihr habt den alten Menschen aus- und den neuen angezogen (V. 1. 3ff.) auf den Mysteriensprachgebrauch zurückgehen, lag ja bereits in dem oben (S. 104. 163f. 168ff.) Ausgeführten.

f) Mit der sogenannten Haustafel 3, 18ff., mit der gleich die ähnlichen Eph. 5, 22ff., I. Petr. 2, 18ff., I. Cl. 21, 6ff., *διδ.* 4, 9ff., Barn. 19, 5ff., Pol. 4 zusammengenommen werden können, verglich DIBELIUS<sup>4</sup> neben jüdischen auch heidnische Pflichtenkataloge, wie wir sie bei Epiktet, *diss.* II, 17, 31, Diog. Laert. VII, 108 finden und bei Hierokles voraussetzen dürfen. So werden sie schon früher vorhanden gewesen sein (und vielleicht bereits den jüdischen Haustafeln zum Vorbild gedient haben); daß sie im Christentum fremden Ursprungs sind, ergibt sich, wie DIBELIUS ebenfalls hervorhob, noch besonders daraus, daß sie hier erst allmählich christianisiert werden.

8. Kommen wir, da der Philemonbrief der religionsgeschichtlichen Erklärung kein weiteres Problem stellt, gleich zu dem an die Philipper, den ich nach wie vor für den jüngsten unter den Paulusbriefen halte, so bezeichnete DIBELIUS zunächst a) die drei 1, 9f. vorkommenden Ausdrücke *ἐπίγνωσις*, *αἴσθησις* und *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα*, die einzeln ja auch in früheren Briefen (der letztere Röm. 2, 18) begegnen, als der Philosophie nahestehend, aber doch keine gelehrte philosophische Schulung des Apostels beweisend; denn *ἐπίγνωσις* und *αἴσθησις* fänden sich auch schon in der LXX. Aber ihre Häufung an dieser einen Stelle ist vielleicht doch auffällig und aus einem Einfluß der Popularphilosophie zu erklären, in der sich, um das gleich hier hinzuzufügen, auch der in den Pastoralbriefen, und zwar ihren ketzerbestreitenden Abschnitten, mehrfach (I. Tim. 2, 4. II, 2, 25. 3, 7. Tit. 1, 1) vorkommende Ausdruck *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας* findet.

b) Mit der Sehnsucht des Paulus *κὺν Χριστῷ εἶναι* Phil. 1, 23 verglich DEISSMANN<sup>5</sup> das alexandrinische Graffito der Kaiserzeit, in dem ein Toter angeredet wird: *εὐχομαι κἀγὼ ἐν τάχῃ κὺν σοὶ εἶναι*, und führte dieses wieder auf die wenigstens im Orphismus sich findende Erwartung einer

1. vgl. auch Mysterienreligionen <sup>2</sup> 123. 2. vgl. auch Aelian, *fragm.* 7: τὴν πίστιν, ἥπερ οὖν δεσμός ἐστι φιλίας, οὐκ ἐτήρησαν. 3. Handbuch III, 2, 87. 4. ebd. 91f., 211, vgl. auch Neutestamentliche Studien für HEINRICI 180f., sowie KNOPF, Handbuch, Ergänzungsband 18. 5. LICHT <sup>4</sup> 257, 4.

Wiedervereinigung mit den Angehörigen zurück. Aber vielleicht liegt dem Wort des Paulus zunächst wenigstens vielmehr die ja auch in der Offenbarung (7, 13. 14, 4) vorkommende Anschauung zugrunde, daß die Märtyrer (und Paulus sehnt sich nach diesem Schicksal), wie im Judentum mit Gott, so auch mit Christus vereinigt werden.

c) Die Unterscheidung von ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι und καταχθόνιοι Phil. 2, 10, mit der gleich die von solchen ἐν τῷ οὐρανῷ, ἐπὶ und ὑποκάτω τῆς γῆς ap. 5, 3 zusammengekommen werden kann<sup>1</sup>, stammt, obgleich sie sich auch in Zauberpapyris findet<sup>2</sup>, doch wohl aus dem alten Testament, besonders dem Gebot ex. 20, 4 (dt. 5, 8): du sollst dir kein Götterbild verfertigen, noch irgendein Abbild von etwas, das im Himmel droben oder auf der Erde drunten oder im Wasser unter der Erde ist. Aber entstanden kann die Vorstellung in Israel nicht sein, sie muß aus einem anderen, wasserreicheren Lande herrühren. Und in der Tat finden wir sie, wie die Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde und Wasserreich, in Babylonien<sup>3</sup>; der Beweis BÖHLIGS<sup>4</sup> für ihren arischen Ursprung gründet sich nur auf die Dreizahl und ist deshalb mißlungen.

d) Zu Phil. 2, 13: Gott ist es, der in euch wirksam macht das Wollen wie das Wirken, des Wohlgefallens wegen, zitierte LIECHTENHAN das Wort bei Seneca, ep. 41, 2: *bonus vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere?* Aber eines solchen Vorbildes bedurfte Paulus für seine Aussage gewiß nicht.

## E. Die deuteropaulinischen Briefe.

Untersuchen wir auch die deuteropaulinischen Briefe in der Reihenfolge, in der sie entstanden sein werden, und beginnen wir also

1. mit dem Epheserbrief, so verwies DIBELIUS<sup>5</sup> a) zu den πεφωτισμένοι ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας 1,18 (vgl. auch I. Cl. 59, 3) auf Poim. VII, 1f.: ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ... ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγῶντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας ... ὅπου ... πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα. Auch oben (S. 283) wurde die Stelle schon verglichen; so könnte diese Anschauung der Hermetik, wenn dieselbe sonst auf den Epheserbrief eingewirkt hat, in der Tat zugleich hier herangezogen werden.

b) Wenn dagegen REITZENSTEIN<sup>6</sup> — von 2, 2 war ja schon oben (S. 333) die Rede — in den αἰῶνες ἐπερχόμενοι V. 7 wohl iranischen Dualismus sah, so ist schon die persönliche Fassung dieses Ausdrucks unberechtigt; er wird nach Analogie des αἰὼν μέλλων 1, 21 zu verstehen und der Plural

1. „Das Meer kommt 5, 13 noch hinzu, unorganisch, wie BOUSSET z. St. bemerkt, aus biblischem Gebrauch (Ps. 145, 6), wie wohl auch die Trias Himmel, Erde, Meer 10, 6 (Ex. 20, 11, Act. Ap. 4, 24)“, BOLL, Offenbarung 16. 2. vgl. PFISTER, Ph 1910, 417f. 3. vgl. ZIMMERN, Keilinschriften<sup>3</sup> 615, A. JEREMIAS, Das Alte Testament<sup>3</sup> 35f. 39. 51ff. WILKE, Die astral-mythologische Weltanschauung und das Alte Testament 1907, 17. 4. Memnon 1911, 189ff., Geisteskultur 81. 84ff. 5. Handbuch III, 2, 100. 6. Erlösungsmysterium 235.

mit DIBELIUS aus der Neigung des Epheserbriefs zu überschwänglichen Ausdrücken zu erklären sein. Und ebenso steht es wohl mit 3, 8f.: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἀγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη ... φωτίζει τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ; denn daß auch hier nicht an persönliche Αἰῶνες, sondern an Zeiten, von denen an das Geheimnis verborgen war, zu denken ist, zeigt wohl die Fortsetzung in V. 10: ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς ... ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.

c) Mit dem Zwecksatz V. 18: ἵνα ἐξικύχητε καταλαβέσθαι cὺν πᾶσιν τοῖς ἀγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος verglich REITZENSTEIN<sup>1</sup> unter dem Beifall von LUEKEN<sup>2</sup>, WENDLAND<sup>3</sup>, WEISS<sup>4</sup> und DIBELIUS<sup>5</sup> zwei Zauberformeln, in denen dieselben vier Substantiva genannt werden. Ja, er fand die erste derselben deshalb noch besonders ähnlich, weil hier in dem Licht, in das der Magier starrt, ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ erscheinen soll, wie auch im Epheserbrief ein Tempel im Herzen, den Gott ganz erfülle, vorausgesetzt würde. Aber das geschieht doch wohl zu wenig deutlich, als daß man darin eine weitere Übereinstimmung unseres Briefes mit dem Papyrus erblicken dürfte; außerdem werden in beiden Zauberformeln die ähnlich lautenden Ausdrücke βάθος καὶ πλάτος neben einander gestellt, im Epheserbrief dagegen so weit wie nur möglich voneinander getrennt. Endlich ist der Ausdruck hier, wie DIBELIUS selbst hervorhob, „nicht mehr als ein Bild für das, was der Verfasser unter christlicher Gnosis versteht, . . . und diese Gnosis ist nicht das Erlebnis eines einzelnen, sondern soll allen Christen zuteil werden“; wenn also eine ähnliche Formel benutzt ist, so handelt es sich doch um eine ganz äußerliche Verwandtschaft.

d) Daß das Wort 4, 26: die Sonne soll nicht untergehen über eurem Zorn — von Polykarp *ad Phil.* 12, 1 als Schriftwort zitiert wird, erklärte W. BAUER<sup>6</sup> damit, daß es jener für einen Bestandteil des alten Testaments gehalten habe, was um so eher denkbar sei, als „sich formell und sachlich ganz Ähnliches als uralte Weisheit gäbe“. Zum Beweis dafür verwies er auf die Aussage über die Pythagoräer bei Plutarch, *de am. frat.* 17. 448 B, die auch schon WETTSTEIN zu unserer Stelle angeführt hatte: εἴποτε προαχθεῖεν εἰς λοιδορίαν ὑπ' ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δύναι, τὰς δεξιὰς ἐμβάλλοντες ἀλλήλοισι καὶ ἀσπασάμενοι διελύοντο. So könnte in der Tat im Epheserbrief zugleich diese Tradition anklingen.

e) In Kap. 5 wollte REITZENSTEIN mehrfach „iranische“ Einflüsse nachweisen, zunächst in dem Wort V. 8: ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ. Und gewiß erklärt sich dieses „bei einem Griechen<sup>7</sup> oder Juden weit weniger leicht als bei dem Iranier“; aber wenn REITZENSTEIN dann fortfuhr: „für ihn ist die Seele ihrem göttlichen Wesen nach μοῖρα τοῦ φωτός oder kurzweg φῶς, durch die Materie verdorben aber wird sie σκότος“, so gilt das

1. Poimandres 25, 1. 2. Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> II, 371. 3. Handbuch I, 2<sup>2-3</sup>, 177, 2. 4. Korintherbrief 215, 3. 5. Neutestamentliche Studien für HEINRICI 187. 6. Handbuch, Ergänzungsband 297. 7. Doch vgl. DIBELIUS, ebd. III, 2, 118.



nur von der späteren, manichäischen Anschauung. Auf den dann folgenden Ausdruck τέκνα τοῦ φωτός wollte REITZENSTEIN selbst weniger Gewicht legen, während ihm der nächste: ὁ καρπὸς τοῦ φωτός um so bezeichnender erschien. „Sind doch,“ so sagte er, „für den Mandäer die Vollendeten die von Gott gepflanzten Fruchtbäume, die so voller Frucht stehen, daß das Paradies oder Lichtreich selbst als die ‚Früchte‘ bezeichnet wird und die Formel entsteht: ‚das Leben antwortete mir aus den Früchten und der Glanz aus der Ferne‘.“ Freilich mußte er zugeben, das Bild sei, wie der Gegensatz τὰ ἄκαρπα ἔργα τοῦ σκόπου zeige, bei dem christlichen Autor verblaßt; außerdem erklärt es sich, wie wir schon (S. 311) sahen, zur Genüge aus dem alten Testament. Weiterhin zu V. 12: τὰ κρυφῇ γινόμενα . . . αἰσχροὺν ἔστιν καὶ λέγειν führte schon WETTSTEIN manche reingriechischen Parallelen an, zu denen ich noch die Notiz Aelians (*var. hist.* XIV, 19) über Archytas hinzufüge: ἐπεὶ ποτε ἐβιάζετό τι εἰπεῖν τῶν ἀπρεπῶν, οὐκ ἐξενικηθῆ, ἀλλ’ ἐσιώπησε μὲν αὐτό, ἐπέγραψε δὲ κατὰ τοῦ τοίχου, δείξας μὲν ὃ εἰπεῖν ἐβιάζετο, οὐ μὴν βιαθεῖς εἰπεῖν. So könnte der Verfasser des Epheserbriefs, wie von den Lasterkatalogen V. 3ff. und der Haustafel V. 15, von denen ja schon (S. 134f. 342) die Rede war, auch hier nebenher von der Popularphilosophie beeinflusst sein; das Zitat in V. 14 hat allerdings wohl, wie wir (S. 306f.) sahen, einen anderen Ursprung.

2. Im ersten Timotheusbrief verglich DIBELIUS, der überhaupt für die religionsgeschichtliche Erklärung der Pastoralbriefe das meiste getan hat, zunächst a) zu dem Ausdruck προσέχειν μύθοις I, 4, wie schon WETTSTEIN, die Frage Epiktets *diss.* III, 24, 18: cὐ Ὀμήρῳ πάντα προσέχεις καὶ τοῖς μύθοις αὐτοῦ; aber dabei handelt es sich gewiß nur um ein zufälliges Zusammentreffen. Im ersten Timotheusbrief sind unter den μῦθοι, die 4, 7 βέβηλοι καὶ γραῶδεις, Tit. 1, 14 dagegen Ἰουδαῖκοί genannt werden, und den I. Tim. 1, 4 mit ihnen zusammengestellten γενεαλογίαι ἀπέραντοι, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν, sowie den ζητήσεις καὶ λογομαχίαι 6, 4, μωραὶ καὶ ἀπαίδευτοι ζητήσεις II, 2, 23, μωραὶ ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι Tit. 3, 9 und βέβηλοι κενοφωνίαι (vgl. auch II. Tim. 2, 16) καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως I, 6, 20 wohl gnostische Spekulationen namentlich über Archonten und Äonenreihen zu verstehen, die zwar nicht genauer beschrieben werden, aber jedenfalls in vorchristliche Zeit zurückgehen<sup>1</sup>. DIBELIUS und schon WETTSTEIN wiesen ja auch zunächst den bildlichen Ausdruck γραῶδης verschiedentlich in der philosophischen Polemik nach, ebenso wie, um das gleich hier hinzuzunehmen, die 4, 6f. im geistigen Sinn gebrauchten Wörter ἐντρέφεσθαι, παρακολουθεῖν, γυμνάζειν ἑαυτὸν in der ältern Paränese. Weiterhin zu dem Terminus κενοφωνία zitierten beide Epiktet, *diss.* II, 17, 8: κενῶς τὰς φωνὰς ταύτας ἀπηχοῦμεν, und DIBELIUS<sup>2</sup> bemerkte: „ἀντιθέσεις gehören mit der ἀπεραντολογία zu den Dingen, mit denen bepackt der Rhetor

1. Der Artikel von COLSON, 'Myths and Genealogies', *a Note on the Polemic of the Pastoral Epistles*, JThSt 1918, 265ff. ist mir nicht zugänglich; der von G. KITTEL, Die γενεαλογίαι der Pastoralbriefe, ZNW 1921, 49ff. scheint mir die jüdische Herkunft jener nicht zu beweisen. 2. Handbuch III, 2, 169.

bei Lucian, *Dial. mort.* 10, 10 in den Todesnachen steigen will; man sieht hier wieder: . . . die Gegner werden . . . oft mit den Waffen bekämpft, die man in der ‚Welt‘ gegen falsche Rhetoren und Philosophen verwendete“. Auch der Vorwurf der ματαιολογία I. Tim. 1, 6 (vgl. ματαιολόγος Tit. 1, 10) gehört dazu; DIBELIUS verwies für ihn auf Vettius Valens und das Wort *Poim.* XIV, 4: τῆς πολυλογίας τε καὶ ματαιολογίας ἀπαλλαγέντας χρῆ νοεῖν δύο ταῦτα, τὸ γινόμενον καὶ τὸν ποιῶντα. Selbst die Bezeichnung der Gegner als νομοδιδάσκαλοι I. Tim. 1, 7 wollte er<sup>1</sup> aus Epiktet, *diss.* II, 1, 25 erklären, „wo der Philosoph den vielen, οἱ λέγουσι μόνοις ἐξεῖναι παιδεύεσθαι τοῖς ἐλευθέροις in spöttischem Tone zuruft: πῶς οὖν ἔτι ὑμῖν πιστεύομεν, ὃ φίλτατοι νομοθέται;“ fuhr aber dann fort: „wahrscheinlich will unser Pseudopaulus die Ketzler dabei mit den Waffen des Paulus schlagen: er nennt sie Lehrer des νόμος — und über solche Leute hatte Paulus ja sein Urteil gesprochen.“ Auch zu der Zusammenstellung der Ἰουδαῖκοι μῦθοι und ἐντολαὶ ἀνθρώπων Tit. 1, 14 bemerkte er<sup>2</sup>: „die Betonung der ἐντολαὶ ἀνθρώπων könnte den Verdacht rechtfertigen, daß bei den Ἰουδαῖκοι mehr an die Art als an die Herkunft gedacht werden müsse“; indes das genügt wohl ebensowenig. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe werden wie die des Kolosserbriefs tatsächlich aus dem Judentum hervorgegangen sein.

b) Die Ausdrücke ὑγιαίνουσα διδασκαλία I. Tim. 1, 10, II, 4, 3, Tit. 1, 9. 2, 1, ὑγιαίνοντες λόγοι I. Tim. 6, 3, II, 1, 13, ὑγιαίνειν τῇ πίστει Tit. 1, 13. 2, 2, ὑγιᾶς λόγος V. 8 belegte DIBELIUS<sup>3</sup>, zum Teil nach WETTSTEIN, mit zahlreichen Stellen aus der zeitgenössischen Philosophie und bemerkte mit Recht: „man darf also nicht eine originale poetische Anschauung, etwa von den Heils- und Lebenskräften des Evangeliums, in unsere Stellen hineindeuten, sondern hat die fraglichen Worte so zu übersetzen, wie sie von den Lesern verstanden werden mußten.“

c) Das I. Tim. 1, 11. 6, 15 Gott beigelegte Prädikat μακάριος bezeichnet, wie DIBELIUS sah, die Sphäre der göttlichen ἀφθαρσία und εὐδαιμονία — Epikur sagt bei Diogenes Laërtios, *de vit. philos.* X, 123: πρῶτον τὸν θεὸν ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε — und darf auch im jüdischen Schrifttum als griechischer Einschlag gewertet werden, was wieder mit der stoischen Wendung bei Philo, *de spec. leg.* III, 1. 299 M.: τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, sowie andern Stellen bei demselben (I, 209. 242 M. und *de Abrah.* 202. 29 M.), in denen μακαριότης mit εὐδαιμονία zusammengestellt wird, und einer solchen bei Josephus (*ant.* X, 11, 7. 278), in der von der μακαρία καὶ ἀφθαρτος οὐσία die Rede ist, belegt wird. Nehmen wir dazu gleich die Doxologie 1, 17: τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ, τιμῇ καὶ δόξῃ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν, so stammen auch diese andern

Bezeichnungen Gottes, wenngleich sie sich schon im Judentum finden, doch hier wieder aus dem Hellenismus und, was den Ausdruck βασιλεύς betrifft, schließlich aus dem Orient<sup>1</sup>.

d) Für die Aussage V. 16, an Paulus zuerst habe Jesus Christus seine ganze Langmut gezeigt zum Vorbilde für die, die an ihn glauben würden zum ewigen Leben, verwies DIBELIUS<sup>2</sup> auf die „in der damaligen literarischen Welt verbreitete Sitte, den βίος des Helden . . . nach den Schemata der Tugendlehre zu gruppieren und darzustellen“, bzw. diesen wieder anderen zum Vorbild hinzustellen. Auch die Vorschriften für den Bischof 3, 2ff. und die Presbyter Tit. 1, 6ff. (vgl. Polykarp *ad Phil.* 5, 2), die doch größtenteils gar nicht nur für diese paßten, erklärte er aus der Moralphilosophie und verglich besonders, wie schon WETTSTEIN<sup>3</sup>, Onosanders Vorschriften für den Feldherrn (*de imp. off.* 1). Ich stelle neben sie, um ihre Übereinstimmung mit denen für den Bischof und die Presbyter zu veranschaulichen, gleich die entsprechenden Worte aus den beiden Pastoralbriefen:

φημι αἰρεῖσθαι τὸν στρα-  
τηγὸν . . . κύφρονα,  
ἐγκρατῆ, νήπτην, λίτον,  
διάπονον, νοερόν, ἀφι-  
λάργυρον, μήτε νέον  
μήτε πρεσβύτερον, ἀν  
τύχη καὶ πατέρα παι-  
δων, ἱκανὸν λέγειν,  
ἐνδοξον.

δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνε-  
πίλημπτον εἶναι, μιᾶς  
γυναικὸς ἄνδρα, νη-  
φάλιον, κύφρονα, κό-  
σμιον, φιλόξενον, δι-  
δακτικόν, μὴ πάροινον,  
μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπι-  
εικῇ, ἄμαχον, ἀφιλάρ-  
γυρον, τοῦ ἰδίου οἴκου  
καλῶς προισταμόνον,  
τέκνα ἔχοντα ἐν ὑπο-  
ταγῇ μετὰ πάσης σεμνό-  
τητος . . . (εἰ δέ τις τοῦ  
ἰδίου οἴκου προστῆναι  
οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκ-  
κλησίας θεοῦ ἐπιμελήσε-  
ται), μὴ νεόφυτον.

τούτου χάριν ἀπέλιπόν  
σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα . . .  
καταστήσῃ κατα πόλιν  
πρεσβυτέρους . . . εἴ τις  
ἐστιν ἀνέγκλητος, μιᾶς  
γυναικὸς ἀνὴρ, τέκνα  
ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατη-  
γορίᾳ ἁωτίας ἢ ἀνυ-  
πότακτα. δεῖ γὰρ τὸν  
ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον  
εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονό-  
μον, μὴ αὐθάδη, μὴ  
ὀργίλον, μὴ πάροινον,  
μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχρο-  
κερδῇ, ἀλλὰ φιλόξενον,  
φιλάγαθον, κύφρονα,  
δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ,  
ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ  
τὴν διδασχὴν πιστοῦ  
λόγου.

Auch die πρεσβύται sollen nach Tit. 2, 2 u. a. νηφάλιοι und κύφρονες, die πρεσβύτερος nach V. 3 und 5 μὴ οἶνω πολλῷ δεδουλωμένοι, καλο-  
διδάσκαλοι und κύφρονες sein, die Witwen nach I. Tim. 5, 10 wenigstens  
Kinder aufgezogen haben und nicht unter sechzig Jahren sein. Ferner  
zeigen die von WETTSTEIN in noch größerer Anzahl als von DIBELIUS  
beigebrachten Stellen, daß, wie 3, 2, so auch bei griechischen Philosophen  
häufig κύφρων und κόσμιος zusammengestellt wird; besonders interessant

1. vgl. auch STEINLEITNER, Beicht 14f. 2. Handbuch III, 2, 147.



ist dabei, daß Musonios 14, 12ff. HENSE sagt: *ωφρονεῖν μὲν αὖ καλὸν τὴν γυναῖκα, καλὸν δ' ὁμοίως καὶ τὸν ἄνδρα*; denn danach wird es nicht zufällig sein, wenn 2, 9 den Frauen geboten wird *ἐν καταστολῇ κομῶν, μετὰ αἰδοῦς καὶ ωφροσύνης κομῶν ἑαυτάς*.<sup>1</sup> Endlich findet sich, wie wieder WETTSTEIN, WENDLAND und DIBELIUS zeigten, der Schluß vom Haus auf das Amt wie V. 5 zugleich in der griechischen Paränese; und auch das Bild vom Schiffbruch 1, 20 bestätigt nach letzterem<sup>2</sup> von neuem, „daß unser Autor es liebt, seine Gegner mit Worten zu charakterisieren, die in der Philosophie üblich sind.“

e) Das 2, 2 empfohlene Gebet für die Obrigkeit stammt zunächst wohl aus dem Judentum, in dem es uns zuerst, wie DIBELIUS hervorhob, in dem Erlaß des Darius Esr. 6, 9f. begegnet und in der Tat aus dem Parsismus stammen kann; heißt es doch schon in der Beschreibung desselben bei Herodot I, 132: *ἐσωτῶ μὲν δὴ τῷ θύοντι ἰδίῃ μούνῳ οὐ οἱ ἐγγίνεται ἀρᾶσθαι ἀγαθὰ, ὁ δὲ τοῖς πᾶσι Πέρσῃσι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῷ βασιλείῃ*. Zugleich aber könnte die christliche Sitte auf das Vorbild der Isisreligion zurückgehen, in der nach Apulejus, *met.* XI, 17 der *grammateus* Wünsche vorlas *principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis navibusque, quae sub imperio mundi nostratis reguntur*. Wenigstens sagt auch Tertullian, *apol.* 36 ähnlich: *precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecunque hominis et Caesaris vota sunt*. Auch der Zusatz im ersten Timotheusbrief: *ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διαγῶμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι* erinnert, wie DIBELIUS zeigte, an den Sprachgebrauch der Inschriften, die der Kaiserverehrung dienen und deshalb hierher gehören; so heißt es in einer Bittschrift an Philippus Arabs und seinen Sohn (DITTENBERGER, *Or. inser.* II, 171): *πάντων ἐν τοῖς μακαριωτάτοις ὑμῖν καιροῖς, εὐσεβέ- c[τατοι καὶ ἄλυ]πότατοι τῶν πώποτε βασιλέων, ἡρεμον καὶ γαληνὸν τὸν βίον δια[γόντων]*.

f) Daß Jesus V. 5 der Mittler zwischen Gott und den Menschen heißt, erklärte DIBELIUS aus dem Hebräerbrief (8, 6. 9, 15. 12, 24), wo aber immer von dem neuen Bund die Rede ist. Hier dagegen, sagte F. KÖHLER<sup>3</sup>, „wird Christus Mittler genannt im unbedingten Sinne, d. h. losgelöst vom Begriff des Bundes, den er vermittelt, und frei von allen sonstigen national-jüdischen Vorstellungen“. So könnte hier noch eine andere Spekulation als die jüdische über Mose einwirken, nur nicht notwendig die persische über Mithra, sondern vielleicht eine gnostische, wie wir sie sonst allerdings erst später finden<sup>4</sup>.

g) Zu dem Ausdruck: *ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας* V. 8 bemerkte DIBELIUS<sup>5</sup>: „ὁσίοι χεῖρες sind bei den Tragikern die kultisch reinen Hände; daß die Bezeichnung hier gebraucht wird, hängt nicht mit kultischer Reinigung, sondern lediglich mit dem Gebetsgestus zusammen. Da das *ἐπαίρειν* bei Griechen und Römern, Juden und Christen üblich war, . . . so konnte

1. vgl. WENDLAND, ebd. I, 2<sup>2-3</sup>, 364, 5. 2. ebd. III, 2, 149; vgl. WETTSTEIN, *Novum testamentum* II, 324. 3. Die Schriften des neuen Testaments<sup>3</sup> II, 415. 4. vgl. REITZENSTEIN, *Poimandres* 171f. 5. Handbuch III, 2, 154.

auf diesem Gebiet besonders leicht ein ‚heidnischer‘ Ausdruck in den Gebrauch der Juden und Christen übergehen.“ Aber daß man sich bei ihm, wie es DIBELIUS' Meinung gewesen zu sein scheint, gar nichts gedacht haben sollte, ist doch wohl wenig wahrscheinlich.

h) Wenn das Weib nach V. 15 durch Kindergebären gerettet werden soll, so richtet sich das, ebenso wie die Vorschrift für die πρεσβυτιδες Tit. 2, 3ff. wohl gegen die Irrlehrer, die nach I. Tim. 4, 3 die Ehe verbieten und deren Standpunkt faktisch schon oben (S. 321) erklärt worden ist. So braucht hier nur noch hinzugefügt zu werden, daß umgekehrt das Kinderhaben auch in der Hermetik empfohlen wird. DIBELIUS zitierte dafür das Wort *Poim.* II, 17: μερίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτῃ τοῖς εὐφρονοῦσιν ἐστὶν ἡ παιδοποιία· καὶ μέριστον ἀτύχημα καὶ ἀέβημά ἐστιν, ἄτεκνόν τινα ἔξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι.

k) Wenn es V. 16 von Christus heißt:

ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,

so könnte das nach DIBELIUS<sup>1</sup> „aus der Übertragung eines Verbuns vom Mysten auf den Gott erklärt“ und für eine solche auch der schon mehrfach (S. 104. 169) erwähnte Spruch:

Θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·  
ἔσται γάρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία

angeführt werden. Näher aber noch schien DIBELIUS „eine andere Bedeutung von δικαιοῦσθαι zu liegen (in der das Wort dann ebenfalls vom Mysten auf den Gott übertragen sein müßte): in der Stelle *Poim.* XIII, 9: χωρὶς κρίσεως ἴδε πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν. ἐδικαιώθημεν, ὡ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης bezieht sich δικαιοῦσθαι auf die Wesensänderung, die im Mysterium mit dem Mysten vorgeht. Diese Bedeutung ist es, auf die uns an unserer Stelle der Kontext führt: Christus ward der Sphäre der ἀδικία entrückt, in die Himmelswelt emporgehoben, erhöht und vergottet.“ Doch kann man auch, und vielleicht einfacher, mit F. KÖHLER<sup>2</sup> erklären: „indem Christus als reines Geistwesen erschien, war er vor aller Welt gerechtfertigt als der, den die Welt schon in seiner fleischlichen Daseinsweise hätte erkennen sollen.“ Dagegen die Bezeichnung des Horus als des Gerechtfertigten in dem „großen Lied“ an Osiris, die NORDEN<sup>3</sup> verglich, liegt, weil sie sich hier auf die Anerkennung seiner rechtmäßigen Geburt bezieht, wohl ferner, und auch zu der Fortsetzung: ὥφθη ἀγγέλοις ist weniger die Präsentation jenes im Kreise der Götter heranzuziehen als die Weissagung über den göttlichen Knaben *Buc.* 4, 16: *ipse videbitur illis, sc. divis et heroibus.*

l) Die Ermahnung an Timotheus 5, 1f.: πρεσβυτέρω μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς, πρεσβυτέρας ὡς μητέρας, νεωτέρας ὡς ἀδελφὰς ἐν πάσῃ ἀγνείᾳ ist nach DIBELIUS<sup>4</sup> „in ein Schema populärer Moralphilosophie eingekleidet“, das bei Plato, *rep.* V. 463c lautet: παντὶ ψ ἂν ἐντυγχάνῃ, ἢ ὡς ἀδελφῷ ἢ ὡς ἀδελφῇ ἢ ὡς πατρὶ ἢ ὡς μητρὶ ἢ υἱεὶ ἢ θυγατρὶ ἢ τούτων ἐκγόνοις ἢ προγόνοις

νομιεῖ ἐντυχχάνειν und, wie die von WETTSTEIN angeführten Stellen und die von DIBELIUS selbst verzeichneten Inschriften beweisen, auch später nachwirkt.

m) Über 6, 6ff. sagte DIBELIUS<sup>1</sup>: „hier haben wir hellenistische Paränese vor uns; das zeigt sich 1. an der Gedankenverwandtschaft zwischen diesen Sprüchen und der Popularphilosophie; 2. an dem Fehlen spezifisch christlicher Motivierung, 3. an dem Fehlen eines strengen Zusammenhangs; ‚Aneinanderreihung von Gnomen war eben die übliche Form ethischer Darstellung‘.“ In ersterer Beziehung war ja von der αὐτάρκεια V. 6 schon oben (S. 224) die Rede; zu V. 7: οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεργεῖν τι δυνάμεθα verwies DIBELIUS nach WETTSTEIN auf das Distichon des freilich erst dem 4. Jahrhundert angehörigen Palladas in der palatinischen Anthologie X, 58:

γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι·  
καὶ τί μάτην μοχθῶ γυμνὸν ὁρῶν τὸ τέλος

und das Wort Senecas ep. 102, 24f.: *excutit redeuntem natura sicut intrantem; non licet plus efferre quam intuleris*, aber freilich auch auf die bekannten alttestamentlichen Stellen Hiob 1, 21, Koh. 5, 14 und die Äußerung Philos *de spec. leg.* I, 294f. *cē τί ποιεῖν ἀρμόττει πρὸς ἀνθρώπους . . . τὸν μηδὲν εἰς τὸν κόσμον . . . εἰσενηνοχότα· γυμνὸν μὲν γάρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς δὲ πάλιν ἄπεις*. Weiterhin für die Mahnung V. 8: ἔχοντες διατροφὰς καὶ σκεπάσματα, τοῦτοισι ἀρκεσθόμεθα erinnerte DIBELIUS an die Ausführung des Musonios περὶ τροφῆς und περὶ κτέπης, sowie das Urteil über die Kyniker bei Diogenes Laërtios VI, 105: ἀρέσκει αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις (vgl. auch X, 131), WETTSTEIN an das Wort Senecas *ad Helv.* 9: *corporis exigua desideria sunt: frigus submovere vult, alimentis famem ac sitim extinguere; quidquid extra concupiscitur, vitiis, non usibus laboratur* und Dios, *or.* 17. 253 A: ἐσθήτος οἶμαι καὶ κτέπης καὶ τροφῆς δεόμεθα. Auch der Satz V. 10: ῥίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία ist, wie DIBELIUS<sup>2</sup> sagte, „eine häufig begegnende Sentenz“, die vor ihm schon WETTSTEIN durch zahlreiche Stellen auch aus Philosophen belegt hatte.

n) Zu der Bezeichnung des Timotheus als ἄνθρωπος θεοῦ V. 11 bemerkte DIBELIUS<sup>3</sup>: „der Ausdruck kann aus den LXX stammen. Aber die Parallele II. Tim. 3, 17 (ἵνα ἄρτιος ᾦ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένον) zeigt doch, daß es in den Pastoralbriefen mehr auf etwas Anderes anzukommen scheint. In dieser Linie liegt es, wenn im *Corpus Hermelicum* (XIII, 20) Tat nach seiner Wiedergeburt als ‚Mensch Gottes‘ bezeichnet wird . . . der auch in der Zaubersliteratur begegnende Ausdruck ist wohl sicher vom Semitischen beeinflusst . . . hat aber doch eine besondere mystische Nuancierung erfahren, die sich wohl auch schon Philo *de gigant.* 61. 271 M. zeigt: Θεοῦ ἄνθρωπε . . . τὸ . . . αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κἀκεῖθι ἄκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων (καὶ) ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία.“

1. ebd. 177. 2. ebd. 178; vgl. auch WENDLAND, ebd. I, 2<sup>2-3</sup>, 364, 5. 3. ebd. III, 2, 178f.



Endlich o) den Ausdruck παραθήκη belegte in dem bildlichen Sinn, in dem er V. 20 erscheint, bzw. sein attisches Äquivalent παρακαταθήκη DIBELIUS, was die hier für uns in Betracht kommende Literatur betrifft, mit Pseudo-Isokrates *ad Demon.* 22: μάλλον τήρει τὰς τῶν λόγων ἢ τὰς τῶν χρημάτων παρακαταθήκας und Philo, *quod det. pot. ins. sol.* 65. 204 M: ἐπιστήμης καλὴν παρακαταθήκην. So erweist sich der erste Timotheusbrief auch hier noch einmal als vielfach von der zeitgenössischen Philosophie beeinflusst.

3. Im zweiten Timotheusbrief wies a) das Bild von der γάγγραινα 2, 17 DIBELIUS auch bei Plutarch, *de amic. et adul. discr.* 24. 65 D nach, wo es von Alexander, dessen Schmeichlerschar Verleumdungen wider seine besten Freunde ausstreute, heißt: ταύταις μέντοι ταῖς οὐλαῖς, μάλλον δὲ γάγγραιναῖς καὶ καρκινώμασι διαβρωθεὶς . . . ἀπώλεσε καὶ Καλλιस्थένην.

b) Die Bemerkung V. 19: der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel — deutet ebenso wie die Stelle *ap.* 21, 14 auf die heidnische Sitte hin, den Grundstein mit einer Inschrift zu versehen; aber wenn das auch ursprünglich zu abergläubischen Zwecken geschah, so wird doch namentlich in unserem Brief kaum mehr daran gedacht.

c) Wenn 3, 7 von den Weibern „bemerkt wird, daß sie immer bloß lernen, so kann man“, sagte DIBELIUS<sup>1</sup>, „an die stoische Mahnung erinnern, nicht beim Lernen stehenzubleiben (Musionius 22f. HENSE, Epiktet II, 9, 13: παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν εἰτα ἄσκησιν), besonders an den Spott Epiktets I, 29, 35 über den Jüngling, der καλέσαντος τοῦ καιροῦ weint und sagt: ἤθελον ἔτι μανθάνειν“.

d) Den Ausdruck: betrogene Betrüger V. 13 hat WENDLAND<sup>2</sup> unter DIBELIUS' Beifall als geflügeltes Wort nachgewiesen und auch bei Dio Chrysostomos, *or.* 48, 10 belegt; er kann also als weiteres Zeugnis für den Einfluß der Popularphilosophie auf unseren Brief angesehen werden.

e) Das V. 16 der Schrift beigelegte Prädikat θεόπνευστος findet sich, wie DIBELIUS bemerkte, auch bei Plutarch, *de plac. philos.* V, 2. 904F, wo allerdings andere Handschriften θεοπέμπτους lesen; vor allem aber stammt die damit ausgedrückte Vorstellung, die sich auch Hebr. 1, 1<sup>3</sup> und II. Petr. 1, 20f. findet, aus dem Hellenismus. Denn dieser allein, sagte CREMER<sup>4</sup>, „kennt eine θεοφόρητος μανία, wie Philo die Ekstase auch nennt, welcher im biblischen Sinne, genau genommen, nur der Begriff der Besessenheit entsprechen würde. Es ist nicht ganz genau, wenn der Begriff, mit welchem Philo rechnet, lediglich auf Rechnung seines ‚Platonisierens‘ gesetzt wird. Auch noch andere Momente, vielleicht Einflüsse orientalischer Religionen dürften mitgewirkt haben“, auf die neuerdings besonders REITZENSTEIN<sup>5</sup> hinwies. Wird die Schrift außerdem als ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ bezeichnet, so verglich DIBELIUS nach dem Vorgang WETTSTEINS damit das

1. ebd. 194f. 2. Betrogene Betrüger, RhM 1894, 309f., vgl. auch Handbuch I, 2<sup>2</sup>, 3, 364, 5. 3. vgl. dazu HOLLMANN, Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 163f. 4. Inspiration, PRE<sup>3</sup> IX, 1901, 187. 5. Poimandres 204. 222ff.

Urteil Epiktets (*diss.* III, 21, 15) über die eleusinischen Mysterien: ὠφέλιμα γίνεται . . . ὅτι ἐπὶ παιδείᾳ καὶ ἐπανορθώσει τοῦ βίου κατεστάθη πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν παλαιῶν; die beiderseits identischen Ausdrücke werden also in der Popularphilosophie besonders beliebt gewesen sein.

f) Wenn DEISSMANN<sup>1</sup> mit dem Selbstzeugnis 4, 8: τὴν πίστιν τετήρηκα das wohl dem 2. Jahrhundert n. Chr. angehörige und im dankbaren Aufblick auf Artemis abgelegte Bekenntnis des Ephesers M. Aurelios Agathopus (*Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* III Nr. 587b): τὴν πίστιν ἐτήρησα verglich, so zeigen doch wohl die bereits von WETTSTEIN angeführten Parallelen, daß jene Formel auch in hier nicht zu vergleichenden Schriftstücken vielfach angewandt wurde.

4. Im Titusbrief bemerkte a) zu dem Ausdruck ὁ ἀψευδὴς θεός 1, 2 (vgl. Hebr. 6, 18, I. Cl. 27, 2) DIBELIUS<sup>2</sup>, dieses Prädikat würde „auch von den Griechen in bezug auf Götter und göttliche Dinge gebraucht“ und verwies dafür in erster Linie, wieder nach WETTSTEIN, auf die Stelle bei Plato, *rep.* II. 382e: οὐκ ἔστι πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον; παντάπασι μὲν (vgl. auch 383b).

b) Mit dem Wort V. 15: πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιαμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρὸν verglichen beide Gelehrten die Äußerung Senecas, *ep.* 98, 3: *malus animus omnia in malum vertit*, WETTSTEIN außerdem die andere *de benef.* V, 12: *quemadmodum stomachus morbo vitiatu et colligens bilem, quoscumque acceperit cibos mutat . . . ita animus coecus, quicquid illi commiseris, id onus suum et perniciem facit . . . nihil potest ad malos pervenire, quod prodest, imo nihil est, quod non noceat: quaecumque enim illis contigerunt, in naturam suam vertunt, et profutura, si melioribus darentur, illis pestifera sunt.* So mag auch dieser Brief von der griechischen Philosophie mit beeinflußt sein.

c) Eine ausdrückliche Bestätigung dafür würde in der Aufforderung an Titus 3, 12, zu Paulus nach Nikopolis zu kommen, liegen, wenn, wie GRILL<sup>3</sup> annahm, „zur Zeit und am Ort der Abfassung der Pastoralbriefe eine (sagenhafte) Überlieferung da war, die Paulus mit seinem jüngeren Zeitgenossen, dem Phrygier Epiktet, dem in Lehre und Leben dem Christentum nächstgekommenen, hochgefeierten Stoiker in persönliche Berührung brachte, obgleich letzterer erst a. 94 von Rom nach Nikopolis übergesiedelt war.“ Aber das wäre doch wohl etwas deutlicher gesagt worden; ja, es fragt sich für mich immer noch, ob diese persönlichen Notizen im zweiten Timotheus- und Titusbrief wirklich erfunden sind — und dies um so mehr, als sie sich, wie ich früher gezeigt habe<sup>4</sup>, sehr wohl in das uns bekannte Leben des Paulus einordnen lassen.

1. Licht <sup>4</sup> 262. 2. Handbuch III, 2, 205, vgl. auch KNOPF ebd., Ergänzungsband 91.  
3. Untersuchungen II, 409, 1137. 4. Paulus I, 400f. 405ff.

## F. Der Hebräerbrief und die katholischen Briefe.

Wie schon die deuteropaulinischen, so lassen sich auch die katholischen Briefe mit Einschluß des an die Hebräer, abgesehen etwa von dem ersten Petrusbrief, nicht mit Sicherheit datieren, immerhin sind sie wohl ungefähr in der Reihenfolge entstanden, in der ich sie, mit dem Hebräerbrief beginnend, betrachten werde.

1. a) Wenn Hebr. 2, 15 von denen die Rede ist, die durch Todesfurcht im ganzen Leben in Sklaverei gehalten werden, so erinnerte H. WINDISCH<sup>1</sup> unter Anführung zahlreicher Stellen aus Plato, Epikur, Epiktet und Diogenes Laërtios daran, daß in der griechischen Philosophie die Todesangst als Zeichen des Unweisen galt; ja, er setzte hinzu: „hiernach hätte Christus nur den Unweisen Erlösung zu bringen gebraucht und das Werk der philosophischen Propheten vollendet“. Aber das sollte wohl auch nach WINDISCH nicht die Meinung sein; nur die Verwerfung der Todesfurcht mag zugleich aus der Philosophie stammen.

b) Zu der Bezeichnung der Hoffnung als des sicheren und festen Ankers der Seele 6, 19 bemerkte derselbe Gelehrte<sup>2</sup>: „der Vergleich ist hellenischen Ursprungs“ und zitierte zum Beweis dafür auch Epiktet *fr.* 30: οὔτε ναὺν ἔξ ἐνὸς ἀγκυρίου οὔτε βίον ἐκ μιᾶς ἐλπίδος ὀρμικτέον. Noch andere hierhergehörige Stellen hatte schon WETTSTEIN<sup>3</sup> angeführt; freilich handelte es sich dabei eben nur um einen bildlichen Ausdruck.

c) Wenn 8, 2. 5. 9, 11f. 23f. von einem himmlischen Heiligtum und 11, 10. 16. 12, 22. 13, 14 einer himmlischen Stadt die Rede ist, so hatte zwar WINDISCH recht damit, daß sich eine direkte Einwirkung der platonischen Ideenlehre nicht konstatieren läßt. Aber sofern Philo von ihr abhängig ist, hat sie doch auch auf unsern Brief eingewirkt<sup>4</sup>.

d) Zu der Auslegung des Zitats Spr. 3, 11f. Hebr. 12, 7ff. führte ebenfalls WINDISCH das Wort Senecas, *de prov.* 2, 6: *patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et, operibus*, inquit, *doloribus, damnis exagitantur, ut verum colligant robur* an. Aber nachdem jene alttestamentliche Stelle angeführt war, bedurfte es auch für das Weitere keines derartigen Vorbildes mehr.

e) Die Bezeichnung des Blutes Christi als eines αἷμα ῥαντισμοῦ 12, 24 und den umgekehrten Ausdruck ῥαντισμὸς αἵματος I. Petr. 1, 2 könnte man auf die Sitte des Tauro- oder Krioboliums zurückführen, die jedenfalls nicht umgekehrt aus dem Christentum erklärt werden darf<sup>5</sup>. Aber namentlich im Hebräerbrief liegt doch wohl die Ableitung aus dem 9, 13 erwähnten alttestamentlichen Brauch der Blutbesprengung näher, und auch im ersten Petrusbrief erklärt sich die nach GUNKEL<sup>6</sup> „etwas auffällige Verbindung des

1. Handbuch IV, 3, 25. 2. ebd. 56, vgl. auch HOLLMANN, Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 187 und GILBERT, AJTh 1910, 527f. 3. *Novum testamentum* II, 407. 4. vgl. HOLLMANN, Schriften<sup>2</sup> II, 162. 5. vgl. LOISY, RHLR 1913, 324 gegen ALLARD, *Julien l'apostat* I, 30ff., HEPDING, Attis 200, 7 und CUMONT, Religionen<sup>2</sup> 84. 6. Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 254.



Gehorsams mit Blutbesprengung“ einfacher aus der Beziehung auf die Bundesschließung Moses, wo sich Israel zuerst zum Gehorsam verpflichtet und dann mit Blut besprengt wird.

2. Lassen wir uns dadurch zu dem ersten Petrusbrief hinüberführen, der bereits die domitianische Verfolgung, wenngleich nur ihre Anfänge, voraussetzt, so hat PERDELWITZ an zahlreichen Stellen einen Einfluß der Mysterienreligion behauptet, so gleich

a) im ersten Vers, wo er<sup>1</sup> die Bezeichnung der Christen als παρeπίδημοι mit der der von den Mysterien abgefallenen als *alienigenae* zusammenbrachte. Aber sonst sollen die Christen doch vielmehr als Eingeweihte gelten; also werden sie auch in dem ersten Verse des Briefes nicht umgekehrt als von den Mysterien abgefallene bezeichnet werden. Außerdem steht παρeπίδημοι 2, 11 parallel mit πάροικοι, und was darunter zu verstehen ist, lehrt der Ausdruck ὁ τῆς παροικίας χρόνος 1, 17 — ein Bild, das allerdings zum Teil unter stoischem Einfluß gewählt worden sein dürfte<sup>2</sup>.

b) Aus dem Mysteriensprachgebrauch erklärte PERDELWITZ weiter die Bezeichnung der Leser als Wiedergeborener 1, 3 und wird damit nach dem oben (S. 173) Gesagten allerdings recht haben<sup>3</sup>. Aber sollte der Verfasser, wenn er diese Wiedergeburt in V. 4 näher beschreibt als geschehen zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das aufgehoben ist im Himmel — wirklich an das Taurobolium gedacht haben, bei dem man nur für zwanzig Jahre wiedergeboren, mit Blut befleckt worden sei und einen natürlich verwelklichen Kranz und ein Gewand bekommen habe, das dann im Tempel aufbewahrt wurde? Ich gebe wieder zu, daß dem Verfasser das Taurobolium bekannt sein mochte und daß man, obwohl das meines Wissens nicht<sup>4</sup> (oder nur von dem Kleid der Isismysten) bezeugt ist, annehmen kann, das Kleid des Tauroboliatus sei dann im Tempel aufbewahrt worden — oder man braucht das auch nicht anzunehmen; es ist ja für die in Rede stehende Erklärung nicht nötig. Aber wenn auch der Verwelklichkeit des Kranzes, obwohl das eigentlich etwas wesentlich Anderes war, die Unverwelklichkeit des Erbes gegenübergestellt werden konnte, so doch wohl kaum der Aufbewahrung des Kleides des Tauroboliatus, die jetzt beginnt, die Aufbewahrung des Erbes, die — denn so ist der Ausdruck gemeint — seit Ewigkeit stattfindet. Und vor allem: die Stelle erklärt sich, wie PERDELWITZ selbst zugab, doch auch ohnedies; man wird also auf jene Herleitung verzichten können. Ebenso bezeichnete er wohl selbst die Zurückführung der Bezeichnung der Christen als ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρούμενοι διὰ πίστεως εἰς ζωτήριον κτλ. auf das Institut der Isis- und Sarapisklausner, wie es sich REITZENSTEIN<sup>5</sup> dachte, als nicht

1. Mysterienreligion 96f. Zu dem Sinn von *alienigenae* vgl. REITZENSTEIN, Mysterienreligionen <sup>2</sup> 72. 2. vgl. WENDLAND und KERN, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion 1895, 59, DIBELIUS, Brief des Jakobus 67. 3. Nur hätte er als Beweis für die Vorstellung von der Wiedergeburt nicht Stellen anführen sollen, die von der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Gotte oder seinem Eingang in den Gläubigen reden; denn das ist offenbar etwas anderes. 4. Im *Incerti carmen contra paganos* (BÄHRENS, *Poetae latini minores* III, 290) steht ja nichts davon. 5. Mysterienreligionen <sup>2</sup> 78ff.

nötig; sie ist auch kaum möglich, da es sich beiderseits um ganz verschiedene Dinge handelt: dort warten die künftigen Mysten auf Einweihung, hier sind die Christen schon wiedergeboren und werden nur für die Seligkeit am Ende der Tage aufbewahrt. Außerdem erklärte PERDELWITZ den Brief im allgemeinen aus den Attismysterien; wir wissen aber nicht, ob in ihnen eine ähnliche Klausur, wie in den Isis- und Sarapistempeln, bestand; wir wissen es auch nicht vom Kult des Jupiter Dolichenus, auf den sich PERDELWITZ noch berief, der aber wohl überhaupt nicht mysteriöser Art war. Daß endlich der in unserem Brief hier zum erstenmal vorkommende Ausdruck  $\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  nicht aus dem Mysteriensprachgebrauch zu stammen braucht, sahen wir schon (S. 87 ff.); wenn PERDELWITZ diesen Ursprung doch namentlich in V. 8 ( $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \alpha\rho\tau\iota\ \mu\eta\ \delta\omicron\rho\omega\nu\tau\epsilon\varsigma\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \delta\epsilon\ \alpha\gamma\alpha\lambda\lambda\iota\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\ \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\tau\omega\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\delta\omicron\varsigma\alpha\kappa\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \kappa\omicron\mu\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\mu\omega\nu\ \omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\nu\ \psi\upsilon\chi\omega\nu$ ) annehmen zu müssen glaubte, weil  $\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  da ein neues, höheres, göttliches Leben, und zwar ein gegenwärtiges Gut bezeichne, so ist diese Erklärung nicht nötig.  $\alpha\gamma\alpha\lambda\lambda\iota\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon$  kann, ja muß wohl wie V. 6 futurisch gefaßt werden, und dann bezeichnet  $\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  auch hier vielmehr ein zukünftiges Gut.

c) Heißt es dann V. 10—12: über welches Heil die Propheten suchten und forschten, . . . denen es geoffenbart ward, daß sie nicht für sich, sondern für euch in diesen Dingen dienten, so erklärte das PERDELWITZ<sup>1</sup> daraus, daß in den Mysterien die Anschauung von einer Geheimwissenschaft und Geheimliteratur geherrscht habe, „die nur der zu lesen und zu lösen verstehe, der von der Gottheit dazu berufen und vorherbestimmt sei“. Aber von einer solchen in den Mysterien herrschenden Anschauung wissen wir, soweit ich sehe, nichts; sie ist auch daraus nicht zu entnehmen, daß Philo bestimmte Abschnitte seiner Schrift als Mysterien bezeichnet, die nur der Eingeweihte lesen soll und jedenfalls nur er versteht.

d) Daß die Leser weiterhin in V. 23 als  $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\kappa\ \sigma\pi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \phi\theta\alpha\rho\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \zeta\omega\nu\tau\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$  bezeichnet werden, erklärte PERDELWITZ, zum Teil nach dem Vorgang von GUNKEL<sup>2</sup> und in Übereinstimmung wohl auch mit H. WINDISCH<sup>3</sup>, aus dem Gegensatz gegen einen Mysterienkult, in dem die Wiedergeburt durch geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit, aber nur auf eine Reihe von Jahren, bewirkt werde, während die Christen durch die Vereinigung mit dem Logos Gottes dauernd wiedergeboren seien. Indes wenn auch in manchen Mysterien nicht nur eine solche Vereinigung angenommen wurde und tatsächlich mit einem Menschen stattfand, sondern auch als Wiedergeburt bezeichnet worden sein sollte, so hören wir von einer Wiedergeburt auf Zeit doch nur bei Taurobolien, die sie jedenfalls nicht durch menschlichen Samen vermittelt dachten. Der Gedanke an diesen wird also nur durch den Ausdruck  $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$  nahegelegt worden sein; sonst wäre dem vergänglichen wohl auch nicht der unvergängliche Same gegenübergestellt und dieser in dem Wort Gottes gefunden worden.

e) Noch künstlicher ist die Erklärung, die PERDELWITZ von 2, 4f.: πρὸς δὲ προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον παρὰ δὲ θεῶν ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον gab. Er meinte, προσερχόμενοι erinnere hier an die Stelle bei Apulejus, *met.* XI, 26, wo sich dieser bzw. sein Held, solange er, ohne auch hier geweiht zu sein, den Isistempel auf dem Marsfelde in Rom besuchte, nennt: *fani quidem advena, religionis autem indigena*, und an die in dem Mithräum in Dorstadt gefundene Inschrift, auf der ein *deorum sacerdos creatus a Palmyrenis, domo Macedonia, et adventor huius templi* erscheint, d. h. ein geborener Mazedonier, der von einer Kolonie von Palmyrenern zum Priester ihrer Nationalgötter gewählt war, und sich zugleich zu dem Mithrastempel hielt. Aber das ist doch etwas einigermaßen Anderes; dabei handelt es sich um den Anschluß an einen Tempel, im ersten Petrusbrief an eine Religion. Ferner soll Christus, wie schon GUNKEL für möglich hielt, hier der lebendige Stein heißen im Gegensatz zu dem Stein der Kybele, den Bätynen und dem πετρογενής Mithras (der doch übrigens auch nicht tot war); aber wie erklärt sich dann das Folgende? Das stammt doch offenbar aus der hier und sonst benutzten Stelle Ps. 118, 22, auf die also auch das Bild vom Stein zurückgehen wird. Und daran konnte der Verfasser dann wieder das Bild von den lebendigen Steinen, die sich zu einem geistlichen Haus und heiligen Priestertum erbauen sollten, anschließen, letzteres vielleicht bereits im Gedanken an das Zitat, das er dann bringen wollte (und das auch *ap.* 1, 6 zugrunde liegt), aber nicht an die Familie, die die Mysten und Mystagogen bildeten, oder die geschlossene Priesterschaft, die die Mysterienreligionen hatten. Er brauchte auch bei den Worten in V. 9: der euch aus der Finsternis gerufen hat in sein wunderbares Licht — nicht die Berufung, die in den Isis- und Osirimysterien von der Gottheit selbst ausgehen mußte, und die Erfahrungen im Sinn haben, die die Mysten bei der Eoptie oder sonst der Einweihung machten; nur der Ausdruck τὰς ἀρετὰς ἐξαγγέλλειν, der sich in der sonst hier benutzten Stelle Jes. 43, 20f. noch nicht genau so findet, ist, wie REITZENSTEIN<sup>1</sup> bemerkte, *terminus technicus* hellenistischer Wundererzählungen.

f) Wenn GUNKEL, KNOPF<sup>2</sup> und CHRISTLIEBE JEREMIAS<sup>3</sup> in der Zusammenstellung von θεός und βασιλεύς V. 17 einen letzten Rest uralter orientalischer Königsvergötterung sehen, so galt das ausgesprochenermaßen nur von der Form, in der sie in den Sprüchen (24, 21) erscheint; im ersten Petrusbrief wird eben vielmehr zwischen Gott, den man fürchten und dem Kaiser, den man ehren soll, unterschieden.

g) Die Ermahnung an die Frauen, sich nicht zu putzen 3, 3, wollte PERDELWITZ aus der schon oben (S. 330) zitierten Mysterieninschrift von Andania verständlich machen, in der den Teilnehmern am Festzug eine einfache Garderobe vorgeschrieben wird; aber hier werden die ἅγιοι γυναῖκες, die als Vorbild dienen sollen, doch vielmehr im alten Testament gefunden, und auch sonst lagen dem Verfasser die von WINDISCH verglichenen Aus-



führungen bei Jesaja 3, 18ff. gewiß näher, als ähnliche Bestrebungen innerhalb der hellenischen Kultur.

h) Wenn die Christen V. 15 über ihre Hoffnung Rechenschaft geben sollen, so bezeichnete das ebenfalls WINDISCH als das auffallendste Stück der christlichen Lehre für Heiden, die in keine Mysterien eingeweiht sind; man könnte also auch hier wieder eine, wenngleich gegensätzliche Bezugnahme auf diese finden. Aber notwendig ist das natürlich nicht.

i) Sogar unmöglich ist es, den Satz: ὁ παθὼν πέπauται ἁμαρτίας 4, 1, der im Zusammenhang nur den von WINDISCH angegebenen Sinn: das Leiden beweist die vollzogene Entsündigung — haben kann, mit PERDELWITZ auf die Prüfungen zu beziehen, die die Mysten vor ihrer Einweihung hätten bestehen müssen. Zunächst hören wir von solchen Prüfungen doch nur in den Mithrasmysterien, an die der Verfasser des ersten Petrusbriefes sonst im allgemeinen nicht anknüpfen soll — wenn nach einer Stelle bei Themistios, die Stobäus (IV, 107) zitiert, den Mysten τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος erwartet, so handelt es sich um eine Erfahrung, die der Myste bei der Einweihung selbst macht, indem er, wie wir schon (S. 170f.) sahen, zu sterben glaubt, und erst recht anderer Art sind die übrigen Stellen, die PERDELWITZ anführte. Dann wissen wir schlechterdings nichts davon, daß jene Prüfungen den hier angegebenen Sinn haben sollten, und endlich würde der ganze Vergleich deshalb wieder sehr schlecht passen, weil diese Christen doch nicht erst eingeweiht werden sollen, sondern es schon sind. Auch die Schilderung des früheren heidnischen Lebens der Leser in V. 3f. als eines πορεύεσθαι ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις, καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις und einer ἀσωτίας ἀνάχυσος ist für die Hilaria und die Lavatio im Attiskult, auf die sie PERDELWITZ bezog, doch wohl zu stark; außerdem würde es sich dann um einen Hinweis auf den öffentlichen Kult, nicht die Mysterien handeln, die sonst hier einwirken sollen.

k) Ebenso würde es stehen, wenn der Vergleich des Teufels mit einem brüllenden Löwen 5, 8, wie PERDELWITZ<sup>1</sup> meinte, von den Löwen der Kybele entlehnt wäre, mit denen einherfahrend sie dargestellt würde, oder die sie nach Catull (73, 82) gegen den ungetreuen Attis ausschickte. Die Löwen der Mithrasmysterien kämen ja schon als andersartig nicht in Betracht, und auch der Drache mit einem Löwenmaul im Babylonischen und Persischen, an den GUNKEL<sup>2</sup> erinnerte, braucht wohl nicht verglichen zu werden, wenn doch der Wortlaut deutlich an die Stelle Ps. 21, 14 LXX anklingt, die nicht erst wieder religionsgeschichtlich zu erklären ist.

Endlich l) zu V. 12: ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ zitierten WINDISCH<sup>3</sup> und KNOPF<sup>4</sup> die Inschrift bei DITTENBERGER, *Sylloge*<sup>3</sup> Nr. 921: μαρτυρῶ... ἀληθῆ ταῦτα νῆ τὸν Δία τὸν Φράτριον; aber wenn so auch wirklich eine antike Schwurformel nachgeahmt werden sollte, so würde es sich dabei doch nur um eine Äußerlichkeit handeln.

3. Im Jakobusbrief, den ich hier einreihe, wenn ich auch sein zeitliches Verhältnis zu den zuletzt besprochenen Briefen nicht bestimmen kann,

1. ebd. 102f. 2. Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 291. 3. Handbuch IV, 1, 79. 4. Briefe Petri 199.

bezeichnete DIBELIUS<sup>1</sup>, der überhaupt seine Beziehungen zur Popularphilosophie besonders gründlich untersucht hat, zunächst

a) die Ausdrücke τέλειος und ὁλόκληρος 1, 4 unter Verweisung auf Dio Chrysostomos, *or.* 12, 34 und Plutarch, *quaest. conviv.* II, 3, 3. 636 F, *de comm. not.* 23. 1069 F. als oft miteinander verbunden und zitierte zugleich zu dem dann folgenden ἐν μηδενὶ λειπόμενοι den stoischen Satz bei Stobäus II, 7, 11: πάντα τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς. Angesichts des Folgenden könnte in der Tat schon hier ein Einfluß der Stoa angenommen werden.

b) Zu der Bezeichnung Gottes als des διδοῦς πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζων V. 5 zitierte schon H. WINDISCH<sup>2</sup> den Grundsatz bei Plutarch, *de adul.* 64a: πᾶσα ὀνειδιζομένη χάρις ἐπαχθῆς καὶ ἄχαρις καὶ οὐκ ἀνεκτὴ; zugleich zeigen freilich die jüdischen Parallelen, daß derselbe dem Verfasser des Briefes auch durch Vermittlung des Judentums bekannt geworden sein kann.

c) Zu dem Vergleich des Zweiflers mit dem κλύδων θαλάσσης ἀνεμιζόμενος καὶ ῥιπιζόμενος V. 6 bemerkte DIBELIUS<sup>3</sup>: „Bilder vom Meer werden in der Diatribe und bei Philo oft gebraucht, so daß ein derartiger Vergleich bei einem Autor wohl begreiflich ist, der, wie Jakobus, auch sonst die Bildersprache dieser Literatur benutzt . . . aber die Anwendung des Bildes ist sehr einfach und naheliegend, so daß mindestens dafür literarische Vermittlung nicht anzunehmen ist; außerdem beweisen auch die beigebrachten griechischen und jüdischen Parallelen zumeist nicht mehr als die Beliebtheit dieses Bilderkreises.“ Doch setzte er<sup>4</sup> hinzu: „der Vergleich mit dem Schiff auf See . . . zeigt an anderen Stellen bemerkenswerte Verwandtschaft mit unserem Text: das Epiktetfragment F 2 S. 487 SCHENKL klingt in der Wortwahl an δίκην ἀκυβερνήτου νεὺς ἐν χειμερίῳ κλύδωνι ἢ ὑπ’ ἀντιπάλων ῥιπιζομένης ἀνέμων ζόφω.“ So könnte auch umgekehrt der Jakobusbrief hier wieder von der Popularphilosophie abhängig sein.

d) Über die Aussage V. 13: ὁ θεὸς ἀπείρατος ἐστὶν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα schrieb wieder DIBELIUS<sup>5</sup>: „dieses Wortspiel nähert sich in formaler Beziehung den anderen, die bei den negativen Eigenschaften Gottes in Erscheinung treten, vgl. *Corp. Herm.* 5, 10 οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, Kerygma Petri bei Clemens Al. *Strom.* VI, 39, 3 ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ. Auch hier sind Passivum und Aktivum gegenübergestellt, nur daß hier das Aktivum bejaht und in unserem Spruch verneint wird. Dennoch ist mir nicht zweifelhaft, daß die Aussage ἀπείρατος κακῶν auch materiell ihre Wurzel in jener hellenistischen Theologie hat, die Gottes Wesen mit Negationen umschreibt, vgl. M. Aurel VI, 1, 1 κακίαν γὰρ οὐκ ἔχει οὐδὲ τι κακῶς ποιεῖ οὐδὲ βλάπτεται τι ὑπ’ ἐκείνου.“ Und bei den sonstigen Beziehungen des Briefes zur Popularphilosophie wird man diesem Urteil wieder zustimmen müssen.

e) Über V. 17 sagten HOLLMANN und BOUSSET<sup>6</sup>: „wenn es richtig ist, daß V. 17a (πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον) wirklich einen aller-

1. Brief des Jakobus 73. 2. Handbuch IV, 2, 6; vgl. DIBELIUS, Brief des Jakobus 17, 2. 3. ebd. 79. 4. ebd. 79, 2. 5. ebd. 90, 1. 6. Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> III, 226.

dings fehlerhaften Hexameter darstellt, so könnte man annehmen, daß der Verfasser hier eine Anleihe bei einem griechischen (und zwar einem religiösen) Dichter macht, zumal der Gedankengang hier einen Bruch zeigt. Denn es liegt der Ton nun nicht mehr darauf, daß von Gott Gutes und nichts Böses komme, sondern darauf, daß das Gute nur von Gott komme<sup>1</sup>. Auch in den folgenden Ausführungen weht uns die Luft hellenistischer Frömmigkeit an. Wenn der Verfasser, um zu zeigen, wie Gott der Spender aller guten Gabe sei, ihn Vater der Lichter, d. h. der Gestirne nennt, . . . so werden wir an die astronomische Frömmigkeit der ausgehenden Antike erinnert.“ Allerdings verwies DIBELIUS für diesen Ausdruck vielmehr auf *ap. Mos.* 36 und die sogenannte Damaskusapokalypse 5, 17f., aber daß er auch schon im Hellenismus möglich war, zeigt die Bezeichnung der Isis als *mater siderum* bei Apulejus, *met.* XI, 7. Wichtiger war es also, wenn er gegenüber der Behauptung von HOLLMANN und BOUSSET, daß „die Ausdrücke ‚Veränderung‘ und ‚wechselnde Beschattung‘ einen durchaus technischen, der neutestamentlichen Sprache fremden und herübergenommenen Eindruck machen,“ zeigte, daß παραλλαγή kein astronomischer Terminus und auch τροπή nicht auf die gelehrte Sprache beschränkt, ja ἀποκρίσιμα bisher nur in christlichen Texten belegt ist. Ja, zum Schluß sagte DIBELIUS<sup>2</sup>: „wenn Jakobus hier den Populärphilosophen gefolgt wäre, so hätte er den Gedanken, daß von Gott kein Böses kommen könne, unmittelbar ausgesprochen und bewiesen; Material dafür — schon aus Plato — gab es genug. Daß er es nicht benutzt, zeigt, daß er es nicht verwenden konnte oder wollte; vielleicht hat ihn schon die Spruchform, vielleicht auch Unkenntnis zu dieser aphoristischen Beweisführung veranlaßt. Jetzt klingt es nur wie ein schwaches Echo jener philosophischen Gedankengänge, wenn er in Spruchform Gottes Unveränderlichkeit schildert und dabei aufgefangene Worte mit verwendet.“ Aber schon daß er das tut, ist im Zusammenhang mit den entsprechenden Beobachtungen, die wir bisher machten und noch machen werden, wichtig.

f) Über V. 18: βουληθεῖς ἀπεκύρην ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων urteilten wieder HOLLMANN und BOUSSET<sup>3</sup>: „wir sehen hier aus einer Welt glutvoller sakramentaler Frömmigkeit Vorstellungen in das Christentum einfließen, die weder aus dem alten Testament noch aus dem Evangelium Jesu stammen. Freilich erscheint hier nun zugleich das alles in eine andere Höhenlage übertragen . . . Kühn und frei stellt der Verfasser daher auch sein ‚Wort der Wahrheit‘ (das Evangelium) als die eine Neugeburt wirkende Kraft den lügenhaften Weihformeln des antiken Religionswesens gegenüber.“ Ja für DIBELIUS<sup>4</sup> war es „überhaupt nicht von vornherein klar, ob er die Vorstellung im vollen Umfang ihrer mystischen Bedeutung verwendet . . . oder in ihrer vulgarierten Form, so daß Wiedergeburt nur ein anderer Ausdruck für Be-

1. vgl. auch Plut., *non posse suav. vivi* 22. 1102 D. πάντων μὲν ἡγεμῶν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκείνος (θεός) ἐστι, καὶ παῦλον οὐδὲν αὐτῷ ποιεῖν θέμις ὥσπερ οὐδὲ πάλαι· ἀγαθός γάρ ἐστιν κτλ. 2. Brief des Jakobus 99, vgl. auch 25. 3. Schriften<sup>3</sup> III, 227; vgl. auch REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen* 2 137. 4. Brief des Jakobus 100.



kehrung ist.“ Aber wenn man sich wegen des Schlusses des Verses für die letztere Erklärung entscheidet, weist das ἀπεκύψεν doch auf jene Vorstellung zurück.

g) Wenn es V. 19 heißt: ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ταχύς εἰς τὸ ἀκούειν, βραδύς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδύς εἰς ὀργήν, so wies DIBELIUS<sup>1</sup> zunächst darauf hin, daß die rhetorische Gegenüberstellung von ταχύς und βραδύς in der griechischen (auch philosophischen) Literatur nicht selten sei; ja, wir treffen „im griechischen Schrifttum nicht nur Parallelen zu dem oder jenem Glied unseres Spruches, sondern auch eine Vereinigung der drei Gedanken zu einem Ganzen bei Lukian, der *Demonax* 51 unter anderen Sprüchen seines Helden auch diese Antwort überliefert, gegeben einem hohen Beamten auf dessen Frage, πῶς ἄριστα ἄρξει, ἁόργητος,“ ἔφη, „καὶ ὀλίγα μὲν λαλῶν, πολλὰ δὲ ἀκούων.“ Ging dieser Spruch auf ältere Vorbilder zurück, so konnte von ihnen auch Jakobus abhängig sein.

h) Zu dem ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν V. 21 bemerkten WINDISCH und DIBELIUS, der Ausdruck komme auch bei den Griechen (und zwar in der Philosophie) metaphorisch vor, letzterer zu dem dann folgenden δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, der von Jakobus bereits befolgte Sprachgebrauch könnte doch von philosophischen Gedanken beeinflusst sein. Dann hätte hier auch W. B. SMITH<sup>2</sup> einmal recht gehabt.

i) Wenn es V. 23ff. heißt: εἴ τις ἀκροατῆς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ὁμοίει ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν· ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατῆς ἐπιλησιμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται, so fand REITZENSTEIN<sup>3</sup> unter HOLLMANN-BOUSSETS Beifall hier die von Zosimos, περὶ ἀρετῆς πρὸς Θεοσέβειαν entwickelte, aber wohl ältere Vorstellung von einem Zauberspiegel, der das Auge des πνεῦμα τέλειον sei, vorausgesetzt; denn deshalb führe Jakobus das Bild nicht mehr aus, sondern setze gleich die verglichene Sache, den νόμος τέλειος ein, der, weil er den Wunderspiegel vertrete, eine bleibende Wirkung ausübe. Indes DIBELIUS<sup>4</sup> wandte mit Recht ein, wenn es in einem anderen von REIZENSTEIN verglichenen Werk des Zosimos, *le cercle des prêtres* heiße: *le miroir n'était pas disposé dans ce but, qu'un homme s'y contemplât matériellement, car aussitôt qu'il quittait le miroir, à l'instant il perdait la mémoire de sa propre image*, so erkläre sich diese entfernte Parallele zum Jakobusbrief so, daß Zosimos eine populäre Meinung vom Vergessen des Spiegelbildes, die ihm vielleicht nicht mehr zu passen schien, auf einen Zauberspiegel eingeschränkt habe. Der νόμος τέλειος aber hat mit dem πνεῦμα τέλειον nur das Adjektiv gemein und seine Bezeichnung als Gesetz der Freiheit erklärt sich vielmehr wieder aus der Stoa: DIBELIUS erinnerte dafür an das Wort Senecas *de vita beata* 15, 7: *deo parere libertas est*, wie WINDISCH für den Schluß des Verses an das andere *ep. 75, 7: non est beatus qui scit illa sed qui facit*.

1. ebd. 106, vgl. WETTSTEIN, *Novum testamentum* II, 663, HOLLMANN-BOUSSET, *Schriften* 3 III, 227, WINDISCH, *Handbuch* IV, 2, 9. 2. Der vorchristliche Jesus 130f. 3. *Historia* 248f. 4. vgl. schon BPhW 1916, 1037ff.

k) Zu V. 27: *θηρσεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου* zitierte derselbe *Corp. Herm.* XII, 22: *θηρσεία τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν*, was auch DIBELIUS<sup>1</sup> als „die beste Parallele zu unserer Stelle“ bezeichnete. Als auch in der Formulierung verwandt verglich letzterer außerdem das Wort Mark Aurels (II, 13, 2): *θεραπεία αὐτοῦ (sc. des δαίμων in der eigenen Brust) καθαρὸν πάθους διατηρεῖν καὶ εἰκαιότητος καὶ δυσαρεστῆσεως τῆς πρὸς τὰ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων γινόμενα*, setzte aber doch hinzu: „ob Jakobus einen Hauch dieser geistigen Bewegungen, der Popularphilosophie oder der platonisierenden Stoa verspürt hat, vermögen wir kaum zu sagen. Seiner ganzen Diktion und auch dem Inhalt seiner Schrift nach scheint er vor allem dem literarischen Erbe des Judentums nahe,“ das freilich eben philosophische Elemente aufgenommen hatte.

l) Den Ausdruck νόμος βασιλικός 2, 8 wollte DEISSMANN<sup>2</sup> auf die Bezeichnung Jesu als des βασιλεὺς, die wieder mit dem Kaiserkult zusammenhinge, zurückführen, und auch WINDISCH hielt das für möglich, wenngleich er zugleich auf Pseudoplaton, *Minos* 317c verwies. Aber DIBELIUS zeigte, daß hier und *ep.* 8. 354c βασιλικός eine ganz prägnante Bedeutung hat und daß der νόμος βασιλικός, weil nicht auf das Liebesgebot zu beziehen, auch nicht von dem βασιλεὺς Χριστός abgeleitet werden könne. Er selbst vermutete, daß das Prädikat, weil weder erklärt noch motiviert, nicht von Jakobus neugeschaffen worden sei, und fuhr dann fort<sup>3</sup>: „es ist doch bezeichnend, daß wir dieselben Eigenschaften ‚frei‘ und ‚königlich‘, mit denen Jakobus 1, 25 und hier das Gesetz preist, IV. Makk. 14, 2 zur Verherrlichung standhafter Vernunft vereinigt finden. Die Vernunft als wahrer König, der zur wahren Freiheit verhilft — das ist der stoische Gedanke, der beiden Ausdrucksweisen zugrunde liegt. Das allgemein menschliche Gut, auf das er sich bezieht, haben die hellenistischen Juden im Gesetz verkörpert gefunden, für das sie damit universales Ansehen statt partikularer Geltung in Anspruch nahmen. Die Christen aber haben diese Prädikate auf ein neues christliches Gesetz übertragen, dessen Kern die Sittenlehre des alten jüdischen war.“ Jakobus wäre also auch hier wieder zunächst vom Judentum, indirekt indes von der Popularphilosophie abhängig.

m) Zu V. 10: wer das ganze Gesetz hält, aber in einem Stück fehlt, der ist es ganz schuldig, bemerkten HOLLMANN und BOUSSET<sup>4</sup>: „auch die Stoiker lehrten . . . ,daß, wer gegen eine Tugend sich vergehe, an allen Tugenden sich verfehle,“ und hier stimmte auch DIBELIUS zu, wenngleich er mit Recht betonte, daß Jakobus hier wieder vom Judentum beeinflusst sei. WINDISCHS<sup>5</sup> Bemerkung: „die stoische Lehre, daß der Weise in allem vortrefflich handle und der Tor alles verkehrt mache, entspricht dem doch nicht ganz“ ist gewiß richtig, trifft aber nicht die tatsächlich zu vergleichende Anschauung.

n) Wenn Jakobus V. 17 den Glauben, der keine Werke hat, νεκρός nennt, so verglichen damit WINDISCH und DIBELIUS namentlich die Stelle bei

1. Brief des Jakobus 116. 2. Licht <sup>4</sup> 310, 4. 3. Brief des Jakobus 134. 4. Schriften <sup>5</sup> III, 231. 5. Handbuch IV, 2, 15.

Epiktet, *diss.* III, 23, 28: ἄν μὴ ταῦτα ἐμποιῇ ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος, νεκρός ἐστι καὶ αὐτὸς καὶ ὁ λέγων (vgl. auch 16, 7), und da wir in V. 18 wohl die Einwendung eines nur konstruierten Gegners vor uns haben, wie er auch sonst in der Diatribe vorkommt, so könnte Jakobus auch vorher von dieser abhängig sein — ebenso wie nachher V. 20 in der Bezeichnung dieses Gegners als κενός. Der dazwischen stehende Satz: καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν hat freilich, wie WINDISCH und DIBELIUS zeigten, vielmehr an anderer heidnischer oder aber auch jüdischer Literatur seine Analoga.

o) Den Vergleich V. 26: ὥσπερ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν belegte WINDISCH mit Plutarch, *de sanit. praec.* 27. 137e: ὁρθῶς ὁ Πλάτων παρήνευε, μὴτε σῶμα κενεῖν ἄνευ ψυχῆς, μὴτε ψυχὴν ἄνευ σώματος; aber die Stelle ist nicht so ähnlich, daß gerade ihr Vorbild hier herangezogen werden müßte.

p) Auch daß der Vergleich der Zunge mit einem Roß 3, 3 der schon 1, 26 angedeutet war, wie DIBELIUS bemerkte, außer bei Philo (*de spec. leg.* I, 53, *quod det. pot. ins. sol.* 23. 44. 174, *de mutat.* 240, *de somn.* II, 275) bei Plutarch (*de garrul.* 3. 503C) vorkommt, würde nichts beweisen, wenn nicht der ganze Zusammenhang, wie nach dem Vorgang von GEFFCKEN<sup>1</sup> ebenfalls DIBELIUS zeigte, auf ein Vorbild hindeutete. Die beiden Bilder vom Roß und Schiff V. 3f. passen nämlich hier eigentlich nicht und kommen in der Tat sonst zumeist im teleologischen Gottesbeweis oder, auf das Verhältnis des menschlichen Körpers zum Geist angewandt, vor. Aber auch für die pessimistische Wendung, die Jakobus den Bildern gibt, glaubte DIBELIUS<sup>2</sup> „wenigstens Vorstufen in der stoischen Tradition zu erkennen. Philo redet *legum allegoria* III, 223f. davon, daß der Geist das Leben des Menschen beherrsche, wie Wagenlenker und Steuermann, wenn er aber der Sinnlichkeit weichen müsse, dann entbrenne der Geist und es entstehe eine Feuersbrunst, wie sie Moses *Num.* 21, 30 geschildert habe. Und Plutarch führt in dem Buche von der Geschwätzigkeit aus, das Wort sei nicht — wie ein Schiff durch Taue und Anker — aufzuhalten, wenn es einmal den Hafen (des Mundes) verlassen habe; vielmehr es eile fort und werde Ursache einer großen Gefahr, die, wie der nun zitierte Euripides sagt, mit einer Feuersbrunst zu vergleichen sei. Also wird bei beiden Schriftstellern eine pessimistische Wendung mit dem Bilde vom Feuer illustriert, demselben Bilde, das auch unser Autor V. 5 und 6 zum selben Zweck braucht.“ Freilich heißt hier, wie auch weiterhin zu lesen sein mag, die Zunge selbst ein Feuer; aber nach dem vorhergehenden Bild: siehe, wie klein das Feuer; wie groß der Wald, den es anzündet — ist doch daran zu denken, daß die Zunge auch ein Feuer entfacht; die angeführten Stellen können also in der Tat zur Erklärung verwendet werden. Dagegen weiß ich nicht, ob auch der Satz in V. 7: die Natur aller Tiere und Vögel, Schlangen und Seetiere wird gezähmt und ist gezähmt durch die menschliche — mit der Aussage Philos, *de opif. mundi* 86, der Mensch könne selbst das mutigste aller Tiere, das Roß zähmen, zusammenzubringen ist, und einen Zusammenhang von V. 9: mit der Zunge preisen wir den Herrn und Vater und mit ihr fluchen

1. Kynika und Verwandtes 45ff. 2. Brief des Jakobus 176.



wir die Menschen, die nach Gottes Bilde geworden sind, mit den stoischen Anekdoten von der verschiedenartigen Wirkung der Zunge, bald zum Guten, bald zum Schlimmen, erklärte auch DIBELIUS<sup>1</sup> für unerweislich. Sicher wird hier nicht die „Zungenmythologie“ vorausgesetzt, wie sie in der bekannten memphitischen Inschrift<sup>2</sup> mit Bezug auf die Zunge Ptahs entwickelt wird; eher könnte der Ausdruck ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας V. 6, wenn er ursprünglich ist, ebenso wie der Satz ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κείται I. Joh. 5, 19, aus der pessimistischen Weltbetrachtung der Hermetik hergeleitet werden. Endlich für den Ausdruck τροχὸς τῆς γενέσεως V. 6 liegt die von HILGENFELD<sup>3</sup>, VON SODEN<sup>4</sup>, H. J. HOLTZMANN<sup>5</sup>, GRAFE<sup>6</sup>, WINDISCH, DIBELIUS, BURCH<sup>7</sup> vertretene Herleitung aus dem Orphismus gewiß auch näher als die von GARBE<sup>8</sup> versuchte Zurückführung auf den Buddhismus.

q) Zu 4, 1: πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε erinnerte DIBELIUS, zum Teil nach dem Vorgang von WETTSTEIN und WINDISCH an die schon oben (S. 133f.) zitierte Stelle bei Plato, *Phaed.* 11. 66c: πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτων ἐπιθυμῖαι, sowie an Cicero, *de fin. bon.* I, 13, 133f, 44: *ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur*, Lukian, *Cyn.* 15: πάντα τὰ κακὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τῆς τούτων (*sc.* χρυσοῦ καὶ ἀργύρου) ἐπιθυμίας φύονται, καὶ στάσεις καὶ πόλεμοι καὶ ἐπιβουλαὶ καὶ σφάγαι und Philo, *de decal.* 153: οἱ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων πρὸς τε ἑαυτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους τραγωδηθέντες πόλεμοι πάντες ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ἐρρύηκαν, ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων ἢ δόξης ἢ ἡδονῆς. So wird man hier in der Tat wieder einen Einfluß der Popularphilosophie annehmen dürfen, nicht nur was die Zurückführung der Sünde auf das Fleisch, sondern auch was speziell die Erklärung von Kriegen usw. angeht.

r) Den Vergleich des menschlichen Lebens mit dem Rauch V. 14, der I. Cl. 17, 6 in einem apokryphen Zitat wiederkehrt, illustrierte KNOPF<sup>9</sup> mit Mark Aurel, εἰς ἑαυτ. X, 31, 3: οὕτως συνεχῶς θεάσθαι τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν, XII, 33; πῶς ἑαυτῷ χρῆται τὸ ἡγεμονικόν; ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἐστὶ τὰ δὲ λοιπὰ ἢ προαιρετικά ἐστὶ ἢ ἀπροαίρετα, νεκρὰ καὶ καπνός und Seneca, *Troad.* 392ff.:

*ut calidis fumus ab ignibus*

*varescit . . .*

*sic hic quo regimur spiritus effluet.*

Freilich handelt es sich hier vielmehr um den Geist; aber der sonstige Gebrauch des Bildes kann, wie so manches andere in der Popularphilosophie, in der Tat auf den Jakobusbrief eingewirkt haben.

1. ebd. 187. 2. vgl. neuestens ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie, SAB 1911, 916ff. 3. Einleitung in das Neue Testament 1875, 539, 2. 4. Handkommentar III, 2, 193. 5. Einleitung in das Neue Testament 1885. 3 1892, 338. 6. Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums 1904, 45, 1. 7. *The Problems of the Leiter of James*, Exp 8. XVI, 221ff. 8. Indien 60; vgl. auch HAAS, Scherflein 167, 1. 9. Handbuch, Ergänzungsband 72.

s) Wenn 5, 16, nachdem vorher schon vom Gebet für einen Kranken die Rede gewesen ist, fortgefahren wird: so bekennst denn einander die Sünden und betet für einander, so scheint das Sündenbekenntnis als Vorbereitung auf das Gebet zu gelten. Das würde dann an die Rolle erinnern, die die Beichte nach Pseudo-Plutarch, *apophth. Lac.* 217D. 229D bei der Einweihung in die samothrakischen Mysterien spielte, sowie im allgemeinen an die Bedeutung, die sie in lydischen, phrygischen, aber auch anderen Kulturen hatte. STEINLEITNER<sup>1</sup> sagte darüber: „der Syrer, der seine Göttin beleidigt . . . kauert am Wege nieder, in einen Sack gehüllt und mit schmutzigen Lumpen, der Tracht der Büsser angetan und verkündet mit kläglichem Stimmton seine Schuld, um Vergebung für sie zu erlangen. Und der Galle der Göttin erhebt . . . schwere Anklage gegen sich wegen eines Sakrilegs und bestraft sich selbst zur Sühne für die vermeintlichen Verschuldungen mit Geißelstößen.“ Auch „die römische Dame, die an den heiligen Tagen die vorgeschriebene Keuschheit nicht gewahrt hat, wendet sich an den Isispriester, um durch ihn Osiris wieder zu versöhnen. Der Priester legt für sie bei den Gottheiten seine Fürbitte ein und bestimmt die Buße, . . . durch welche der Zorn des Osiris beschwichtigt werden kann. Dieser Bestimmung der Buße muß doch das Bekenntnis der Schuld und die Bitte um Vergebung vorausgegangen sein.“ Gewiß braucht die Beichte im Jakobusbrief oder gar I. Joh. 1, 9 nicht ebenso angesehen zu werden; aber daß sie hier überhaupt erwähnt wird, könnte doch irgendwie auf ein solches Vorbild zurückgehen.

4. Lassen wir uns durch diese Bemerkung, ohne damit die Johannisepistolen als die nächstältesten bezeichnen zu wollen, zu ihnen weiterführen, so meinte a) LOHMEYER<sup>2</sup>, das Prädikat *δικαιος* für Christus 2, 1 erkläre sich kaum aus dem Zusammenhang und stamme daher wohl aus einem Sprachgebrauch, wie ihn die Inschrift von Nimrud Dagh (DITTENBERGER, *Or. gr. inser. sel.* Nr. 383) zeige. Aber dafür spricht doch sonst nichts — wenn auch die ersterwähnte Beobachtung zutrifft.

Wenn b) WINDISCH zu V. 10f.: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει . . . ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ Corp. Herm.* I, 19: *ὁ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος* notierte, so ist die Ähnlichkeit trotz des beiderseits begegnenden *ἀγαπᾶν* und *σκοτία* bez. *σκότος* doch wieder nur gering und höchstens angesichts der sonstigen Berührung der Briefe mit der Hermetik beachtenswert. Und andere einzelne Stellen sind erst recht nicht religionsgeschichtlich zu erklären. Wenden wir uns daher gleich

5. zum Judasbrief, so könnte man a) für den Vergleich der libertinistischen Irrlehrer mit *νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμενοι* V. 12 (vgl. II. Petr. 2, 17: *πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὀμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι*) besser als an die von WINDISCH angeführten alttestamentlichen Stellen Spr. 25, 14: wie Wolken und Winde und doch kein Regen, so ist ein Mann, der mit Geschenken prahlt, die er doch nie gibt — oder Weish. 5, 14:

1. Beicht 114. 119; vgl. auch WEINREICH, LZBl 1914, 26f., SAH, philos.-hist. Kl. 1919, 16, 58ff. und REITZENSTEIN, Erlösungsmysterium 252, 1. 2. Christuskult 35. 37.

die Hoffnung des Gottlosen ist wie vom Wind dahingetragene Spreu und wie dünner Reif, der vom Sturm gejagt wird, und wie Rauch, vom Winde verweht, an Ys. 9, 32: die Begierde der Hure taumelt wie eine im Winde sich bewegende Regenwolke dahin — erinnern; aber an einen Einfluß von dieser Seite her ist wohl (trotz des in V. 9 sich findenden indirekten Anklangs an den Parsismus) kaum zu denken. Das Bild überhaupt kommt ja auch sonst vor; so sagt z. B., wie schon WETTSTEIN bemerkte, Ovid, *met.* IV, 621ff. von Perseus:

*inde per immensum ventis discordibus actus  
nunc huc, nunc illuc, exemplo nubis aquosae  
fertur.*

b) Dagegen geht die Anschauung, daß für die Planeten — denn sie sind trotz KNOPF<sup>1</sup> gewiß unter den ἀστέρες πλανῆται zu verstehen — das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit bewahrt ist, V. 13, durch Vermittlung des Judentums (Hen. 18, 13ff. 21, 3ff.) in der Tat auf den Parsismus zurück, wo die Planeten ja auch schon als gottfeindliche Wesen gelten. Aber von einer sonstigen und namentlich direkten Einwirkung desselben ist wohl nichts zu spüren.

6. Endlich im zweiten Petrusbrief bemerkte a) zu V. 3f. des ersten Kapitels, die ich zunächst nicht anführe, WINDISCH<sup>2</sup> unter dem Beifall von KNOPF<sup>3</sup>, sie seien „gesättigt mit Anschauungen und Wendungen der hellenistischen Frömmigkeit.“ Im einzelnen sagte letzterer: „die Zusammenstellung θεία δύναμις ist gut griechisch und ganz und gar nicht urchristlich. Die Phrase kommt oft in der philosophischen Literatur vor, vgl. z. B. Plato, *legg.* III. 691e, *Ion* 534e, Aristoteles, *Polit.* IV (VII), 4. In der religiösen Terminologie des Hellenismus bietet einen sehr schönen Beleg die Inschrift aus Stratonicea in Karien CIG II, 2715 ab, ein Dekret zu Ehren des Zeus Panhemeios und der Hekate, Zeit des Tiberius, das auch noch andere Parallelen zum Eingang von II. Petr. aufweist.“ Ich stelle daher diesen, soweit er hier in Betracht kommt, neben die Inschrift und mache die Parallelen durch den Druck kenntlich.

τοῦ γραμματέως τῆς βουλῆς  
εἰπόντος τὴν πόλιν ἄνωθεν τῇ τῶν  
προεστώτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν  
[προνοίᾳ . . .] . . . ἐκ πολλῶν . . .  
κινδύνων σωθῆναι ὦν καὶ . . . ἡ  
ἱερὰ σύγκλητος δόγματι Σε[βαστοῦ  
Καίσαρος ἐπὶ] τῆς τῶν κυρίων  
Ῥωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς ἐποι-  
ήσαντο προφανεῖς ἐναργεῖας· κα-  
λῶς δὲ ἔχει πάσαν σπουδὴν ἰσφά-  
ρεσθαι ἰς τὴν πρὸς [αὐτοὺς εὐσέβ]-

ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυ-  
νάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ  
εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς  
ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς  
ἰδία δόξη καὶ ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ  
τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα  
δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένηθε  
θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόν-  
τες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ  
φθοράς· καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν  
πάσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορη-

1. Briefe Petri 234f. 2. Handbuch IV, 2, 82. 3. Briefe Petri 261f., vgl. auch HOLLMANN-BOUSSET, *Schriften* <sup>3</sup> III, 304.



εἰαν... καθίδρυται δὲ ἀγάλματα...  
 τῶν προειρημένω[ν θεῶν ἐπιφαν]-  
 εστάτας παρέχοντα τῆς θείας δυνά-  
 μεως ἀρετάς, δι' ἧς καὶ τὸ κύμπα  
 πλήθος θύει τε καὶ ἐπιθυμῶ κτλ.

γῆκατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν  
 ἀρετὴν... οὕτως γὰρ πλουσίως  
 ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσδοσις  
 εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ  
 κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ  
 Χριστοῦ.

DEISSMANN<sup>1</sup>, der auf die Ähnlichkeit beider Texte zuerst aufmerksam machte, verglich, wenngleich „nur mit der größten Vorsicht“, auch das ἀγάλματα und ἐπιθυμῶ der Inschrift mit dem ἐπαγγέλματα und ἐπιθυμῶ des Briefes; aber das kann man auf sich beruhen lassen. Jedenfalls ist die sonstige Übereinstimmung der beiden Texte (namentlich der Ausdrücke τῶν κυρίων Ῥωμαίων αἰώνιος ἀρχή und αἰώνιος βασιλεία τοῦ κυρίου, sowie πᾶσαν σπουδὴν ἱσφéréσθαι und παρειαφέρειν; auch εὐσέβεια, ἐπίγνωσις, und ἀρετὴ findet sich, wie wir schon (S. 286. 312f. 356) sahen, nur in hellenistisch beeinflussten Schriften und μέγιστος im ganzen neuen Testament bloß hier), abgesehen natürlich von dem Umstand, daß an beiden Stellen hinter dem ἀρετὴ ein διὰ folgt, kaum zufällig; der Verfasser des zweiten Petrusbriefes wird also, wenn er auch nicht gerade jene Inschrift gelesen haben wird, doch, wie diese, von dem sakralen Pathos abhängig sein, das damals üblich war. Ja vielleicht schrieb er in Kleinasien, wofür u. a. auch die ebenfalls von DEISSMANN<sup>2</sup> entdeckte Ähnlichkeit zwischen V. 5f. und der Inschrift bei DITTENBERGER, *Or. Gr. inscr.* Nr. 438 angeführt werden könnte, die ich in derselben Weise veranschauliche:

ἄνδρα ἀγαθὸν γενόμενον καὶ  
 διενέγκαντα πίστει καὶ ἀρετῇ καὶ  
 δικαιοσύνῃ καὶ εὐσεβείᾳ καὶ...  
 τὴν πλείστην εἰσενηνεγμένον σπου-  
 δήν.

σπουδὴν πᾶσαν παρειαενέ-  
 γκαντες ἐπιχορηγήκατε ἐν τῇ πίστει  
 ὑμῶν τὴν ἀρετὴν... ἐν δὲ τῇ  
 ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν.

Freilich setzt der zweite Petrusbrief dann noch hinzu: ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην; aber im übrigen kann man wohl auch diese Inschrift mit ihm vergleichen. Und ebenso stammt in ihm noch anderes, was in beiden Inschriften keine Parallele hat, doch wenigstens im allgemeinen aus dem Hellenismus. So ist, wie KNOPF<sup>3</sup> bemerkte, „ζωή hier (V. 3) ewiges, unvergängliches Leben im Sinne der hellenistischen Frömmigkeit und nicht das neue, geistliche Leben der Christen,“ und „die Flucht aus der Vergänglichkeit, der durch Gottes Kraft geschenkte Anteil an der göttlichen Natur (V. 4) ... machen,“ mit WINDISCH<sup>4</sup> zu reden, „den Inbegriff hellenistischer Frömmigkeit aus.“

b) Wird Petrus V. 16 als ἐπόπτης τῆς ἐκείνου (sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ) μεγαλειότητος bezeichnet, so leiteten diesen Ausdruck WINDISCH, KNOPF, HOLLMANN-BOUSSET und GRILL<sup>5</sup> aus der Mysteriensprache her, während LOHMEYER<sup>6</sup> wenigstens für den letzteren Ausdruck eine „unmittelbare Parallele

1. Bibelstudien 277ff. 2. Licht <sup>4</sup> 270; vgl. WINDISCH, Handbuch IV, 2, 84, KNOPF, Briefe Petri 267. 3. ebd. 263. 4. Handbuch IV, 2, 83. 5. Untersuchungen II, 255. 6. Christuskult 57.

in dem schon oft zitierten Ehrendekret für Caligula“ fand, „wo von der „unsterblichen Majestät“ gesprochen wird“. Aber unmittelbar braucht diese Inschrift oder auch nur ihr Sprachgebrauch wohl nicht eingewirkt zu haben.

c) Das „Sprichwort“ 2, 22: ὅς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου, das sich allerdings auch in der Achikarlegende findet<sup>1</sup>, geht nach WENDLAND<sup>2</sup> vielmehr auf den Ausspruch Heraklits zurück, der wahrscheinlich lautete: ὕες δὲ ἥδιον βορβόρου λούονται ἢ (διαυγεῖ oder διειδεῖ καὶ) καθαρῶ ὕδατι. „Man wende nicht ein,“ sagte er, daß die Redensart von der Sau im Kote so natürlich sei, daß der Verfasser von selbst darauf verfallen konnte. Denn der natürlichste Ausdruck, der uns auch in Wendungen begegnet, die eine Beziehung auf Heraklit nicht notwendig machen, wäre κυλισθαι und κυλινδεῖσθαι, nicht λούεσθαι, dessen Wahl durch den ursprünglichen Wortlaut und Zusammenhang des heraklitischen Satzes, wie wir sahen, bedingt ist.“ Aber dem Verfasser des zweiten Petrusbriefes ist dieser Ursprung des Sprichworts natürlich nicht mehr bekannt.

d) Als Parallele zu 3, 5: οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα kommt nach KNOPF nicht so sehr Ps. 24, 2, slav. Hen. 47, 4 usw. in Betracht, wo überall von der Schöpfung Himmels und der Erde über den Wassern geredet werde, als vielmehr der Urozean der Babylonier und Ägypter, sowie dann Thales' naturphilosophische Anschauung: ἐξ ὕδατος πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. Doch erklärt sich die Aussage über den Untergang der Welt durch Wasser V. 6 zunächst lediglich aus dem alten Testament; dagegen die Zusammenstellung dieses Ereignisses mit dem künftigen Weltbrand V. 7, die sich in der Form der Weissagung schon im Judentum (*vita Ad. et Ev.* 49, Jos., *ant.* I, 2, 3. 70) findet, könnte in der Tat schließlich auf Plato, der *Tim.* 3. 22 B sagt: πολλαὶ... φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔχονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέριτται, oder auf die Babylonier zurückgehen, die nach Seneca, *nat. quaest.* III, 29 lehrten: *arsura terrena, quandoque omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint, . . . inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit.*

## G. Die Offenbarung Johannis.

Die Apokalypse hat immer das Glanzstück der religionsgeschichtlichen Erklärung des neuen Testaments gebildet. Welche Rolle sie in DUPUIS' *Origine de tous les cultes* und GUNKELS Schöpfung und Chaos spielte, sahen wir ja schon (S. 3. 6); letzterer ging auch in seiner späteren Schrift: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments von ihr aus, weil er meinte<sup>3</sup>: „wer an diesem Punkte nicht überzeugt wird, für den ist alles Folgende sicher nicht beweiskräftig.“ Desgleichen begann A. JEREMIAS sein Buch:

1. vgl. SMEND, *Alter und Herkunft des Achikarromans* 1908, 75. 2. SAB 1898, 788 ff.; vgl. WINDISCH, *Handbuch* IV, 2, 96, KNOPF, *Brief Petri* 307, NORDEN, *Agnostos Theos* 349, 1, auch gegen OLIVIER, *Une correction au texte du Nouveau Testament*, RThPh 1920, 270 ff. 3. 38.

Babylonisches im Neuen Testament mit der Offenbarung, und selbst Theologen, die, wie FEINE<sup>1</sup>, sonst in der Annahme von fremden Einflüssen auf das neue Testament sehr vorsichtig sind, erkennen sie hier an. Neuerdings hat BOLLS astrologische Erklärung der Apokalypse weithin und auch auf solche, die früher anders urteilten, wie BOUSSET<sup>2</sup> und HEITMÜLLER<sup>3</sup>, Eindruck gemacht, sie muß also hier besonders eingehend nachgeprüft werden. Gleichzeitig ist aber, wie sonst, die frühere religionsgeschichtliche Erklärung des Buches, soweit sie das verdient, zu untersuchen bzw. zu ergänzen. Und zwar beginne ich

1. mit einer Größe, auf die schon oben (S. 110) hingewiesen wurde und deren fremder Ursprung besonders deutlich zu erkennen sein wird, den sieben Geistern oder Engeln Gottes, die vor ihm oder seinem Thron stehen 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6. 8, 2, oder den Erzengeln, von denen einer, Gabriel, ja Lk. 1, 19 ebenso charakterisiert wird. An sich zwar könnten sie mit H. DUHM<sup>4</sup> einfach „aus dem Bestreben . . ., System und Ordnung in das Geisterreich zu bringen“, erklärt werden; denn auch, daß zu diesem Zweck die Zahl der obersten Geister auf sieben berechnet wird, wäre bei der schon früher (S. 111 f.) erwähnten Bedeutung dieser Zahl leicht verständlich. Auch das Wort Jes. 11, 1: der Geist Jahwes läßt sich auf ihn nieder: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rats und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes, in dem freilich eigentlich nur sechs Geister unterschieden werden, könnte eingewirkt haben, aber mit alledem erklärt sich noch nicht das Vorkommen von anderen Gruppen von je sieben Größen in der Apokalypse, nämlich:

1. der sieben goldenen Leuchter, in deren Mitte Jesus steht oder wandelt 1, 12f. 20, 2, 1,
2. der sieben Sterne, die er in der Hand hat 1, 16. 20, 2, 1. 3, 1,
3. der sieben brennenden Lampen vor dem Thron Gottes 4, 5 und
4. der sieben Augen des Lammes 5, 6.

Ja, diese anderen Gruppen von je sieben Größen, von denen dasselbe oder etwas Ähnliches, wie von den sieben Geistern, ausgesagt wird, werden ursprünglich mit diesen identisch sein, ohne daß das freilich daraus, daß die beiden zuletzt angeführten 4, 5 und 5, 6 auf die sieben Geister gedeutet werden, schon folgte. Vielmehr werden sie so nur deshalb gedeutet, weil der Verfasser, der übrigens sicher tatsächlich Johannes hieß, wenn er auch gewiß nicht mit dem Apostel dieses Namens identisch war, sich nicht denken konnte, daß vor dem Throne Gottes sieben brennende Lampen stünden und daß das Lamm, d. h. Jesus, sieben Augen habe — ebenso wie er aus einem ähnlichen Grunde die sieben goldenen Leuchter, in deren Mitte Jesus steht oder wandelt (vielleicht genauer, weil auch in diesen Jesus wohnt oder von ihnen das Licht des Evangeliums ausstrahlt) von sieben Gemeinden, und die sieben Sterne, die Jesus in der Hand hat (vielleicht genauer, weil das auch von diesen gilt) von deren Engeln verstand. Daß die Sterne von vornherein nur diese Engel, die goldenen Leuchter die Gemeinden, die brennenden Lam-

1. NKIZ 1906, 700ff. 2. ThLZ 1915, 273ff. 3. Die Schriften des Neuen Testaments<sup>3</sup> IV 234 u. ö. 4. Die bösen Geister im alten Testament 1904, 55, 1.



pen und die Augen des Lammes die Geister, die vor Gott stehen, hätten bedeuten sollen, ist nicht anzunehmen; denn für alle diese Größen lagen die betreffenden Bilder zu fern. Johannes war vielmehr überliefert, ebenso wie, daß vor Gott sieben Geister stünden, so auch, daß Jesus inmitten von sieben goldenen Leuchtern stehe oder wandle, daß er sieben Sterne in der Hand habe, daß sieben Lampen vor dem Throne Gottes brännten und daß das Lamm sieben Augen habe. Aber alle diese Größen sind eben einander zu ähnlich, als daß sie von vornherein voneinander verschieden gewesen sein könnten; es fragt sich nur, welche von ihnen das ursprüngliche Wesen auch der anderen bezeichnet.

Nun kann man Geister nicht wohl mit Leuchtern, Sternen, Lampen oder Augen vergleichen, eher Augen mit Sternen, vor allem aber Sterne mit Leuchtern oder Lampen, sowie mit Augen, durch die die Gottheit auf die Erde herabsieht<sup>1</sup>, und endlich mit Geistern oder Engeln. Denn die Sterne gelten dem antiken Menschen (auch dem Apokalyptiker, wie wir noch sehen werden) als belebt; Sterne werden also ursprünglich auch unter den anderen Größen zu verstehen sein; es fragt sich nur wieder, welche.

GUNKEL, sowie BOUSSET<sup>2</sup> und BOLL hielten für möglich, daß die sieben Sterne die des kleinen Bären wären, die in der sog. Mithrasliturgie<sup>3</sup> dieser in der Hand halte. A. JEREMIAS<sup>4</sup> lehnte das mit Recht als fernliegend ab, deutete die sieben Sterne aber seinerseits auf die Plejaden, die zum Stier gehörten — und dieses Sternbild (so sollte man ergänzen) bedeute den Messias. Aber das läßt sich keineswegs beweisen, und gegen die Plejaden spricht wie gegen den kleinen Bären, daß sie keine so hervorragenden Sterne sind, daß gerade von ihnen gesagt werden konnte, sie hätte Jesus in der Hand, unter ihnen stehe oder wandle er, sie seien seine Augen oder stünden vor Gott und seinem Thron. Ja, 1, 4f. werden die sieben Geister vor Jesus aufgeführt, die unter ihnen zu verstehenden Sterne müssen also eine ganz besondere Rolle gespielt haben, d. h., da das im ältesten Christen- und Judentum nicht möglich war, in einer anderen Religion besonders verehrt und im Christen- oder vielmehr schon im Judentum, das ja die Erzengel bereits kennt, dadurch dem eigenen Gott untergeordnet worden sein, daß sie in der angegebenen Weise aufgefaßt wurden.

Nun haben die Babylonier, wenn auch erst später<sup>5</sup>, die sog. sieben Planeten, d. h. Sonne, Mond und die fünf bereits den Alten bekannten inneren Planeten als die obersten Gottheiten betrachtet. Das ergibt sich unmittelbar aus Diodor, *bibl.* II, 30, wo allerdings nur von den eigentlichen Planeten die Rede ist, indirekt, wie BOUSSET<sup>6</sup> zeigte, aus der als Planetenverehrung zu charakterisierenden Religion der Ssabier, die wir später in Mesopotamien finden, aus der in seiner ältesten Form vielleicht auch hier entstandenen Gnosis mit ihren, den Planeten entsprechenden Archonten, und endlich aus der im Parsismus und Mandäismus herrschenden Anschauung, daß die Planeten dem höchsten Gott unterworfen seien. So könnte das

1. vgl. auch GRESSMANN, Ursprung 108, 1, GRUPPE, Mythologie 380. 2. Offenbarung 6 65, 4. 3. vgl. DIETERICH, Mithrasliturgie 2 14f. 72f. 76f. 4. Babylonisches 24, 4. 5. vgl. ANZ, Zur Frage 65, HEHN, Siebenzahl 40ff. 6. Hauptprobleme 22ff.

Christen- und Judentum zunächst von einer dieser beiden Religionen abhängig sein; aber in Wahrheit stellt das letztere eine Parallele zu ihnen dar und hat seine Beurteilung der Planeten direkt aus der babylonischen Religion entlehnt.

Diese Beurteilung findet sich nämlich schon zu einer Zeit, zu der an einen Einfluß des Parsismus oder Mändäismus noch nicht zu denken war, nämlich im neunten Kapitel des Propheten Ezechiel. Wie zuerst GUNKEL<sup>1</sup> zeigte, wird hier der Engel mit dem Schreibzeug an seiner Seite, der inmitten von sechs anderen, mit Zerschmetterungswerkzeugen ausgerüsteten Engeln erscheint, auf den babylonischen Nabu, den Gott der Wissenschaft und Schreibkunst, der wieder mit dem Planeten Merkur gleichgesetzt wurde, und werden die sämtlichen Engel auf die sog. Planeten überhaupt zurückgehen. Stimmt doch dazu, daß in der Tat eine Anordnung derselben üblich gewesen sein muß, in der Merkur in der Mitte stand; darauf deutet die, wenn nicht im Deutschen, so doch im Französischen und Englischen noch jetzt übliche Bezeichnung der Wochentage nach den sog. Planeten hin: Sonntag, Montag, *mardi, mercredi, jeudi, vendredi, saturday*. So werden die sieben Erzengel oder die sieben Geister und ebenso die sieben goldenen Leuchter, Sterne, brennenden Lampen und Augen der Apokalypse auf die sog. Planeten zu deuten sein; ja, das ist auch deshalb anzunehmen, weil diese sonst von den Israeliten ähnlich aufgefaßt wurden. Wenn nämlich zunächst Sach. 4, 2ff. der Prophet einen siebenarmigen Leuchter erblickt, dessen Lampen ihm auf die, die ganze Erde überblickenden Augen Gottes gedeutet werden, so sind unter diesen gewiß wieder Sterne, und zwar wohl die sog. Planeten zu verstehen. Auch die zweimal fünf Leuchter, die nach I. Kg. 7, 49 (einem späteren Zusatz zum Königsbuch) im salomonischen Tempel standen, sollten vielleicht die fünf eigentlichen Planeten abbilden, wie der siebenarmige Leuchter, der *ex. 25, 31ff.* (in einem Abschnitt des Priesterkodex) beschrieben wird, die sieben sogenannten. Das sagen von den letzteren ja auch Philo (*quis rer. div. haer.* 44) und Josephus (b. j. V, 5, 5. 217, *ant.* III, 6, 7. 146. 7, 7. 182), und wenngleich es sich dabei an sich, ebenso wie bei der spätjüdischen Tradition, die sieben Erzengel gehörten mit den sieben Himmeln, die unter den sog. Planeten stehen, oder mit den einzelnen Wochentagen und den ihnen entsprechenden sog. Planeten zusammen, um eine jüngere Spekulation handeln könnte, so wird sich doch tatsächlich in alledem eine Erinnerung an das Ursprüngliche erhalten haben.

Dagegen sind die sieben Erzengel nach dem über Ezechiel Bemerkten trotz GUNKEL<sup>2</sup>, ZIMMERN<sup>3</sup> und BOUSSET<sup>4</sup> zunächst wenigstens auch nicht nebenher

1. AR 1898, 294ff.; vgl. ZIMMERN, Keilinschriften<sup>3</sup> 404. 624f., BOUSSET, Offenbarung 625, 292, Religion<sup>2</sup> 374, A. JEREMIAS, Das Alte Testament<sup>6</sup>, Babylonisches 24, H. SCHMIDT, Die Schriften des Alten Testaments II, 1, 1915, 396f. 2. Verständnis 42; doch werden hier und schon Schöpfung 302, 1 die Amesha spenta wieder auf die babylonischen Planetengötter zurückgeführt, und AR 1898, 295 heißt es nur: „die Möglichkeit, daß auch persische Vorstellungen hier eingewirkt haben, . . . ist für die spätere (!) Zeit offen zu halten.“ 3. Keilinschriften<sup>3</sup> 625: „dabei ist nicht ausgeschlossen, daß gleichzeitig auch die persische Vorstellung von den 7 (6) Amesha spenta mit eingewirkt hat, die aber ihrerseits wahrscheinlich wieder von der babylonischen Planetenverehrung beeinflusst ist“. 4. Offenbarung<sup>6</sup> 186: „vielleicht darf auch die Vermutung ausgesprochen

aus der persischen Lehre von den Amešā spenta, geschweige denn mit KOHUT<sup>1</sup>, STAVE<sup>2</sup>, BEER<sup>3</sup>, O. PFLEIDERER<sup>4</sup> und MILLS<sup>5</sup> aus ihr allein — und nur durch ihre Vermittlung aus der babylonischen Planetenverehrung herzuleiten. Allerdings wurden die Amešā spenta zu Anfang des 6. Jahrhunderts nicht nur bereits angenommen, sondern vielleicht auch schon als „Erzengel“ aufgefaßt, aber noch bei Plutarch, *de Is.* 47 sind es ihrer sechs, nicht sieben. Nun hat man freilich daran erinnert, daß auch Hen. 24, wenigstens nach dem äthiopischen Text, und ebenso im Targum Pseudo-Jonathan zu *dt.* 34, 6 und in den Pirke des Rabbi Eliezer 4 nur sechs Erzengel gezählt werden; indes diese späten Stellen (von denen die erste noch nicht einmal sicher ist) können für den Ursprung der Vorstellung nichts beweisen. Vielmehr haben die Amešā spenta trotz OLDENBERG<sup>6</sup> auch mit den sogenannten Planeten nichts zu tun, und ebensowenig die sieben Winde, an die BOLL<sup>7</sup> dachte; wenn er zum Schluß sagte: „auf die Hypostasierung der sieben göttlichen Kräfte . . . wird auch die Lehre von den sieben Archonten und mancherlei Verwandtes nicht ohne Einfluß geblieben sein“, so lag alledem eben vielmehr die babylonische Planetenverehrung zugrunde.

2. Auch darin wird BOLL<sup>8</sup> im allgemeinen recht haben, wenn er unter dem Beifall von REITZENSTEIN<sup>9</sup>, W. BAUER<sup>10</sup>, HEITMÜLLER<sup>11</sup>, BOUSSET und DORNSEIFF<sup>12</sup> die Bezeichnung Gottes als des A und O 1, 8, die 21, 6 und, für Christus, 22, 13 wiederkehrt, aus der hellenistischen Buchstabenmystik erklärte. Nur ist nicht an die Bezeichnung der Gottheit mit αἰγιουω zu denken (denn da kommt es nicht auf die Reihenfolge der Buchstaben an<sup>13</sup>), auch trotz Clemens Alexandrinus, *strom.* VI, 141, 6 wohl nicht an die Theorie, daß die Planeten in diesen Vokalen tönen (denn mit ihnen wäre Gott oder Christus kaum gleichgesetzt worden), sondern an die Anschauung, daß die vierundzwanzig Buchstaben und also auch der erste und letzte die Gesamtheit des Alls oder die es umfassende Gottheit bezeichnen. Die Spekulationen der Rabbinen über א und ת, die sie auch an das תא gen. 1, 1 anknüpfen, waren wohl später und erst vom Hellenismus beeinflusst, so daß Johannes, selbst wenn er zunächst von jenen abhängig gewesen wäre, doch indirekt durch diesen beeinflusst worden sein würde.

3. Auch zu dem ἐξενόμην ἐν πνεύματι ἐν νῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ 1, 10 kann man mit BOLL wenigstens zugleich heidnische Apokalypsen, für deren

werden, daß noch eine andere Religion bei dieser Entwicklung eingegriffen hat und von Bedeutung gewesen ist. Denn auch in der persischen Religion, die übrigens ihrerseits wieder von der babylonischen an diesem Punkte abhängig sein dürfte, erscheint die höchste Gottheit Ahura Mazda von sechs, resp. sieben höchsten Geistern umgeben“, vgl. ebd. 292 und Religion <sup>2</sup> 569. 1. Angelologie 1 ff. 2. Einfluß 217. 3. Apokryphen II, 250 dd. 4. Urchristentum <sup>2</sup> II, 285. 288. 5. Mo 1907, 27. 325 ff. 6. Die Religion des Veda 1894. <sup>2</sup> 1917, 190 ff. Zu Mythologie und Kultus des Veda, ZDMG 1895, 177 f., Varuna und die Adityas, ebd. 1896, 43 ff. 7. Offenbarung 22 f. 8. Sphaera 1903, 471, Offenbarung 27. BOLL war berechtigt, sich hier über die ungenaue Wiedergabe seiner Ansicht in der ersten Auflage dieses Buches S. 268 zu beklagen. 9. Poimandres 286. Wenn derselbe, Erlösungsmysterium 244, ZNW 1922, 18, HZ 1922, 126, 32 speziell an den Aion dachte, so war das mindestens zunächst nicht nötig. 10. Handkommentar<sup>3</sup> IV, 424. 11. A und O. RGG I, 1, Die Schriften des Neuen Testaments <sup>3</sup> IV, 238. 12. Alphabet 122 ff. 13. vgl. ebd. 123, 2.



Empfang man in Ekstase gerät, sowie im allgemeinen den Wochentagsglauben vergleichen, der vorliegt, wenn etwa in einem hermetischen Traktat (*Catal. cod. astrol.* VIII, 3, 164, 4ff.) vorgeschrieben wird, an welchem Tag und zu welcher Stunde man jeweils die oder jene heilkräftige Pflanze sammeln soll. Die Vorstellung einer menschlich redenden Stimme aus dem Himmel, wie sie Johannes dann V. 11 gehört und V. 12 zu erblicken versucht haben will, eröffnet, wie BOLL bemerkte, auch die Vision des Nechepso, in der es sogar heißt: καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή, τῇ κάρκας ἀμφέκειτο κυανόχρους πέπλος, κνέφας προτείων. Endlich der Befehl, das Gehörte aufzuschreiben V. 11 und 19 wiederholt sich, wie BOLL erinnerte, in der Himmelswanderung des Krates (REITZENSTEIN, *Poimandres* 361); kurz, auch hier mag neben dem jüdischen ein heidnisches Vorbild benutzt worden sein.

4. Mit der Beschreibung des einem Menschensohn ähnlichen als mit einem bis auf die Füße reichenden Gewand bekleidet und um die Brust mit einem goldenen Gürtel gegürtet V. 13, verglich BOLL diejenige eines der sechs- unddreißig Sterngötter in dem heiligen Buch des Hermes an Asklepios (RUELLE, *Revue de philologie* 1908, 264) als von der Brust bis zu den Knöcheln gegürtet und hatte damit wohl eher recht, als MOFFATT<sup>1</sup> mit seiner Verweisung auf die Beschreibung Vayus Yt. 15, 54. 57, in der dieser unter anderm auch hochgegürtet und mit goldenem Gürtel angetan heißt. Am nächsten liegt es freilich, an die entsprechende Schilderung des Hohenpriesters *ex.* 28, 4. 27 und *Jos., ant.* III, 7, 2. 153 zu denken, denn als solchen mochte auch Johannes Jesus auffassen (wie den Himmel als Tempel). Vollends der weitere Zug in seiner Beschreibung V. 14: sein Haupt und seine Haare waren weiß wie Wolle, weiß wie Schnee — hat, da bei den Haaren wohl eben an die des Hauptes zu denken ist (auch Theodotion übersetzt an der hier zugrunde liegenden Stelle *Dan.* 9, 7 ἡ θριξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ) an der Charakterisierung jenes Sterngottes als ἐν τῷ πύγῳ μάλιον ἔχων überhaupt keine Parallele, weist auch trotz FRIES<sup>2</sup> nicht auf lunaren Charakter des Menschensohnes hin, sondern stammt eben aus Daniel — ebenso wie der Vergleich seiner Augen mit einer Feuerflamme, für den auch indirekt die schon von WETTSTEIN<sup>3</sup> angeführten Stellen aus griechischen und lateinischen Autoren nicht herangezogen zu werden brauchen. Nur die Beschreibung der Füße des Menschensohnes als der Goldbronze gleich V. 15 (vgl. 2, 18) ist wohl aus *Dan.* 10, 6 oder auch *Ez.* 1, 7 noch nicht ganz zu verstehen; denn man fragt sich wieder, warum dort der Engel, hier die vier Wesen, auf die ich noch zu sprechen komme, ehernen Beine haben, und kann wohl nicht mit SWETE<sup>4</sup> antworten: *feet of brass represent strength and stability*; denn darauf deutet an keiner der angeführten Stellen etwas hin. Man wird vielmehr vermuten dürfen, daß schon Ezechiel Götterbilder mit ehernen Füßen bekannt waren; mit andern Worten: schon auf *ap.* 1, 15 ist indirekt diejenige Erklärung anzuwenden, die BOLL<sup>5</sup> für das aus dem Munde des Menschensohnes hervorgehende, zweischneidige, scharfe Schwert V. 16 (vgl. 2, 12. 16) verlangte, wenn er sagte: „niemand wird hier leicht mit den alt- und neutestamentlichen Parallelen zufrieden sein, wo

1. HJ 1903/04, 351. 2. Die Attribute der christlichen Heiligen 1915, 61. 3. *Novum testamentum* II, 751f. 4. *The Apocalypse of John* 1906, 17. 5. Offenbarung 55.

überall der bloß bildliche Gebrauch nur ähnlicher Ausdrücke zweifellos ist“. Freilich die von ihm aus den Σαλμεσχοινιακά und dem eben erwähnten heiligen Buch des Hermes an Asklepios zitierten Stellen reden auch nur davon, daß Sterngottheiten Schwerter in der Hand haben, und erst recht trägt niemals jemand einen Kometen, mag er auch im Altertum ξιφίας heißen, im Mund. Ich glaube also, daß hier wieder die Erinnerung an ein Götterbild, von dem das in der Tat galt, zugrunde liegt, und etwas Ähnliches können wir ja auch nachweisen, nämlich eine Statue des Zrvan-akarana oder Angrō mainyuš<sup>1</sup> (CUMONT, *Textes* II, 196 Fig. 22), die eine Opferflamme anbläst. War dem Apokalyptiker eine Darstellung bekannt, auf der der Gott vielmehr ein Schwert im Munde trägt, so würde sich so die „unschöne Eintragung einer (ursprünglich) durchaus bildlichen Wendung in eine reale Erscheinung“<sup>2</sup> wirklich befriedigend erklären.

Daß nach demselben Vers 16 weiterhin das Gesicht des Menschensohnes wie die Sonne in ihrer Kraft leuchtet, versteht sich namentlich aus *Jud.* 5, 31 und braucht also nicht irgendwie auf die Σαλμεσχοινιακά zurückgeführt zu werden; wohl aber kann man für den Zug, daß der Apokalyptiker V. 17 wie tot zur Erde fällt und ihm der Menschensohn dann die rechte Hand auflegt, auf die (allerdings wohl erst unter Hadrian entstandene) Schrift des Harpokration verweisen, in der dieser ebenso vor Asklepios erschrickt und der Gott tröstend die Hand gegen ihn ausstreckt. Aber das besagt nur, daß die Apokalypse auch heidenchristlichen Lesern verständlich gewesen sein wird; zunächst hat sich ihr Verfasser gewiß an jüdische Vorbilder angelehnt.

5. Dagegen kann der 2, 11 und dann 20, 6. 21, 8 gebrauchte Ausdruck: „der zweite Tod“ in der Tat mit BOLL aus der Mysteriensprache erklärt werden; wenigstens findet er sich bei Plutarch, *de fac. in orb. lun.* 27. 942 F in einem derartigen Zusammenhang.

6. Auch die eigentümliche Formel 2, 17: ich werde ihm einen weißen Stein geben und auf den Stein einen neuen Namen geschrieben, den keiner als nur der Empfänger kennt, die ich anderwärts<sup>3</sup> auf primitive Gebräuche zurückgeführt habe, kann nur durch Vermittlung eines Mysterienkults in das Christen- (und vielleicht schon das Juden-)tum eingedrungen sein. Ich wies ja auch schon darauf hin, daß die Mysten in Eleusis bei der Einweihung wenigstens ein weißes Holztäfelchen mit ihrem Namen bekamen<sup>4</sup>, und kann jetzt auch noch eine indische Parallele, die natürlich erst recht nur eine Parallele bildet, d. h. die Erhaltung primitiver Gebräuche in Kulturreligionen beweist, namhaft machen: den in die Gemeinde aufzunehmenden Kabirpanthis wird ein Betelblatt überreicht, auf das mit Tau der geheime Name Gottes geschrieben ist<sup>5</sup>. Insofern unterscheidet sich diese Sitte also von der hier vorausgesetzten, bei der der Myste seinen eigenen neuen Namen aufgeschrieben bekam, aber als Analogie zu ihr kann sie doch angeführt werden. Ob der Verfasser und seine Leser übrigens in dem weißen Stein (wie in dem verborgenen Manna, von dem vorher die Rede ist) nur ein Bild oder mehr

1. vgl. LEGGE, *The Lion-headed God of the Mithraic Mysteries*, PSBA 1912, 125ff., auch oben S. 241. 2. BOUSSET, *Offenbarung* <sup>6</sup> 196. 3. Reste 38f. 4. vgl. FOUCAUT, *Les mystères d'Eleusis* 1914, 277. 5. vgl. BURN, *Kabir, Kabirpanthis*, ERE VII, 633.

gesehen haben, wird sich schwer sagen lassen; im letzteren Falle müßten sie an ein Amulett oder Phylakterion gedacht haben, wie es ihnen vor allem aus ihrer heidnischen Umgebung bekannt gewesen sein würde<sup>1</sup>.

7. Wenn der Empfang der Seligkeit dann V. 28 mit den Worten: ich werde ihm den Morgenstern geben — ausgedrückt wird, so hängt das allerdings nicht gerade mit der babylonischen, aber doch der sonstigen Verehrung des Morgensterns zusammen, wie sie ja in Vorderasien weit verbreitet war<sup>2</sup>. Freilich nicht wohl in der Weise, wie BOLL<sup>3</sup>, BOUSSET<sup>4</sup> und HEITMÜLLER wollten, als ob nämlich damit gesagt werden sollte: „der Sieger wird den stärksten Sternengel zum Diener haben, also die Macht des stärksten Zauberers erreichen oder übertreffen“, denn das wäre kaum so kurz ausgedrückt worden. Sondern man wird zunächst, um den Messias dem Morgenstern überzuordnen, gesagt haben, er habe, wie die sogenannten Planeten, so speziell diesen in der Hand; da die Auserwählten aber, wie es hier kurz vorher heißt, mit ihm herrschen sollen, so konnte auch gesagt werden, er würde ihnen (im gleichen Sinne, als Symbol der Macht) den Morgenstern geben. Wenn 22, 16, um das gleich hinzuzunehmen, Jesus selbst der strahlende Morgenstern heißt, so hat das denselben Sinn, wie jene Aussagen des Johannesevangeliums; d. h. es soll von ihm vor allem und in Wahrheit gelten, was man sonst vom Morgenstern sagt. BOLL hatte also recht, wenn er dem früheren BOUSSET eine Beziehung auf Jes. 14, 12 nicht zugeben wollte, und ebenso NESTLE, wenn er in seiner Ausgabe des neuen Testaments, wo alttestamentliche Zitate sonst fett gedruckt sind, in dem Vers nur die Worte ἡ ῥίζα in dieser Weise hervorhob.

8. Die Verheißung 3, 12: wer überwindet, den will ich zur Säule im Tempel meines Gottes machen, und er wird nimmermehr herauskommen, und ich werde auf ihn den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalems, die vom Himmel von meinem Gott herabkommt, und meinen neuen Namen schreiben — wollte BOUSSET<sup>5</sup> zuletzt und wohl vor allem auf die Sitte zurückführen, „daß der jährlich wechselnde Provinzialpriester des Kaiserkultes nach Ablauf seines Amtes seine Statue im Tempel aufstellte und seinen und seines Vaters Namen, seinen Heimatort und sein Amtsjahr darauf verzeichnete“. Aber das paßt offenbar nicht recht, und noch weniger ist das von REITZENSTEIN<sup>6</sup> herausgegebene und von W. BAUER herangezogene Zaubergebet, nach dem auf die heilige Säule des Tempels in Hermupolis der Name des Hermes geschrieben war, wirklich zu vergleichen. Ich selbst habe anderwärts<sup>7</sup> darauf verwiesen, daß bei den Samoanern die Häuptlinge nach ihrem Tod Säulen im Haus des Saveasinlev werden und deshalb schon bei Lebzeiten eine solche in dem irdischen Tempel des Gottes

1. Wenn SATTLER, Das Buch mit sieben Siegeln II, ZNW 1922, 48, 1 sagte: „einzelne Formeln in c. 2f. sind aus den Zaubervorstellungen der synkretistischen Religionen jener Zeit zu erklären“, so hatte er also zunächst mit Bezug auf diese Stelle recht — so verfehlt sein Aufsatz sonst sein dürfte. 2. vgl. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* 1902. 3. 1905, 134ff., GRUPPE, *Mythologie* 1359f., FABRE, *L'étoile du matin dans l'apocalypse*, RB 1908, 233f., BOUSSET, *Kyrios Christos* 2 274, 7, OFFORD, *The Deity of the Crescent Venus in Ancient Western Asia*, JRAS 1915, 197ff. 3. Offenbarung 50, Sternglaupe 2 36. 4. ThLZ 1915, 274. 5. Offenbarung 6 230. 6. Poimandres 20. 7. Reste 152.



aufstellen, auch aus der Äußerung Herodots (II, 143), die Priester von Theben in Oberägypten errichteten im Tempel des Zeus (Ammon) hölzerne Kolosse, d. h. Säulen als ihre Bilder, gefolgert, daß wenigstens jene Sitte auch bei Kulturvölkern noch weiter bestand. Ob sie ursprünglich auch denselben Sinn wie bei den Samoanern hatte, wissen wir freilich nicht; jedenfalls aber müssen wir zum Verständnis unserer Stelle voraussetzen, daß irgendwo in der Nähe des ältesten Christen- und wohl schon des Judentums, vielleicht in einem Mysterienkult, der Brauch bestand, als Bild des Gläubigen und um ihm so die Kräfte der Gottheit zuzuwenden, eine Säule aufzustellen, so daß danach auch die Seligkeit der Frommen im Christen- oder schon im Judentum figürlich beschrieben werden konnte. Vielleicht stand auf der Säule der Name des betreffenden Gottes, seines Sohnes und seiner Kultstätte; daß der Titel: Sohn Gottes gerade in Syrien üblich war, sahen wir ja schon oben (S. 81).

9. Zu der Aufforderung an den Seher: ἀνάβα ὦδε, d. h. in den Himmel 4, 1 verglich Boll mit Recht die Aussage bei Hermes Trismegistos X, 25: ὁ ἀνθρώπος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει, die natürlich auch schon die Anschauung älterer Apokalyptiker wiedergibt. Wenn es dagegen dann weitergeht: καὶ μετρεῖ αὐτόν . . . οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται, so wird damit, um das gleich hinzuzunehmen, der Anfang von ap. 10, wo Johannes einen Engel vom Himmel herabkommen sieht und also offenbar (wie übrigens auch schon 6, 1ff. 12ff. 7, 1ff. 8, 7ff.) auf der Erde ist, noch nicht gerechtfertigt. Denn diese Aussage bezieht sich nicht auf den Körper allein, sondern auch auf den Geist, mit dem Johannes das dann weiter Geschilderte sieht; von einem Einfluß der hellenistischen Visionsliteratur neben einem solchen der jüdischen ist also hier keine sichere Spur zu entdecken.

10. Wenn Johannes 4, 3 um den Thron Gottes einen Regenbogen sieht, so vertritt derselbe, wie BOUSSER<sup>1</sup> sagte, „die Stelle eines gewaltigen Nimbus“, der selbst wieder auf den Strahlenkranz der Lichtgottheiten zurückgehen wird. Heißt es doch in der Petrusapokalypse (V. 10) auch von den Gerechten: ἡ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὐλὴ ἦν καὶ ἀνθηρὰ καὶ ἐπιτρέπουσα αὐτῶν τῷ τε προσώπῳ καὶ τοῖς ὤμοις ὥσπερ ἐκ νάρδου στάχυος πεπλεγμένος καὶ ποικίλων ἀνθῶν ἢ ὥσπερ ἶρις ἐν ἁέρι<sup>2</sup>. Zugleich wird die Vorstellung auf Verehrung des Regenbogens zurückweisen; wie die sogenannten Planeten durch die früher (S. 369f.) besprochenen Vorstellungen, ist er dem höchsten Gott dadurch untergeordnet worden, daß er als sein Schmuck gilt. Wenn W. BAUER noch darauf aufmerksam machte, daß die hier außerdem genannten Edelsteine, der Jaspis, Sardios und Smaragd, auch bei Plato (*Phaed.* 110E) als Muster ihrer Art erscheinen, so ist das doch keine spezifisch philosophische Anschauung, wie sie uns allein hier interessieren würde.

11. Dagegen die Umgebung Gottes, die dann von V. 4 ab geschildert wird, mag in der Tat, wie ZIMMERN wollte, im allgemeinen den Igigi (und Anunnaki), die in der babylonischen Religion um den höchsten Gott teils als Ratsversammlung, teils als Kriegsheer versammelt sind, nachgebildet sein. Speziell die vierundzwanzig Ältesten, die in weißen Kleidern und mit goldenen Kränzen auf Thronen um Gott herumsitzen, hat zuerst GUNKEL<sup>3</sup>

1. Offenbarung <sup>6</sup> 245. 2. vgl. dazu DIETERICH, Nekyia <sup>2</sup> 39ff. 3. Schöpfung 308.

auf die vierundzwanzig Sterne gedeutet, die die Babylonier nach Diodor, *bibl.* II, 31 neben den Tierkreisbildern nördlich und südlich von ihnen unterschieden und *δικαταὶ τῶν ὄλων* genannt hätten<sup>1</sup>. In der Tat wird man bei den Ältesten schon wegen der Analogie der sieben Geister vor dem Thron Gottes, mit denen sie ja auch in dem von REITZENSTEIN<sup>2</sup> veröffentlichten Zaubergebet des Parisinus 2316 Bl. 426<sup>v</sup> und in den *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* zusammengestellt sind (LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae* 1856), an Sterngeister denken müssen; ja, wenn sie im slawischen Henoch 4, 1 zugleich als Herrscher der Sterne bezeichnet würden, so könnte man darin wohl einen weiteren Beweis für ihre Identität mit jenen babylonischen *δικαταὶ τῶν ὄλων* sehen. Immerhin kommt neben dieser Religion, ja vielleicht statt ihrer zunächst auch der Parsismus als Quelle der Vorstellung in Betracht, sofern nämlich nach Plutarch, *de Is.* 47 Horomazes außer den sechs (Amshaspands) noch vierundzwanzig andere Götter geschaffen habe. Freilich können wir diese Lehre sonst nicht nachweisen, wenn auch WINDISCHMANN<sup>3</sup> sagte: „die vierundzwanzig weiteren Götter sind die Jazata's, deren Zahl verschieden angegeben wird. Zwanzig von ihnen geben neben Ahura-Mazda und den sechs Amēša-Čpenta's den Monatstagen ihren Namen (vgl. Ys. 16, 3ff.). Dazu können leicht weitere gefunden werden, wie z. B. Nairyô-Çaîha, Airyama Išya, Anāhita (wenn diese nicht bereits im Wasser einbegriffen ist), Haoma usw.“ — und JACKSON<sup>4</sup>: „theoretisch ist die Zahl der Yazatas Legion . . . In Wirklichkeit jedoch sind die einzigen hervorragenden Yazatas diejenigen, welchen ein Tag im Monat als Festtag geheiligt, oder welchen eine besondere Jahreszeit oder eine besondere Form der Verehrung gewidmet ist. Plutarch ist nicht weit von der Wahrheit, wenn er von vierundzwanzig Göttern redet — denn diese Zahl stimmt ungefähr, wenn wir die dreißig Tage des Monats in Betracht ziehen und dann Ormazd und die sechs Amshaspands von der ganzen Zahl abrechnen.“ Allerdings in letzter Linie würde die Lehre wohl auch dann wieder von den Babyloniern stammen, wenngleich sie zu den Juden eben erst durch Vermittlung der Perser gekommen sein könnte. Jedenfalls nämlich läßt sie sich hier zuerst Jes. 24, 23, also in einer nachexilischen Stelle nachweisen, in der es heißt: Jahwe der Heerscharen wird die Königsherrschaft auf dem Berg Zion und zu Jerusalem antreten und vor seinen

1. Wenn A. JEREMIAS, *Babylonisches* 154 und BÖKLEN, *Die „Unglückszahl“* Dreizehn 1913, 86 diese letzten Worte nur auf die jeweils unsichtbaren Sterne bezogen — JEREMIAS setzte allerdings hinzu: „ganz klar ist die Sache nicht“ —, so war das kaum richtig. Daß die vierundzwanzig Sterne auch nicht, wie GUNKEL, *Verständnis* 43, 1 wollte, im Kreis um den Polarstern gruppiert und Abteilungen des Tierkreises sind, zeigte BOLL, *Offenbarung* 35, 6; zugleich aber, daß ihnen die überirdischen Wesen entsprechen, die im Testament Adams den vierundzwanzig Horen zugeteilt sind und von WELLHAUSEN (*Analyse der Offenbarung Johannis*, AGG, philol.-hist. Kl., N. F. 9, 4, 1907, 9, 1) hier verglichen wurden. Insofern hatte also auch DUPUIS, *Origine* III, 230. 241 mit seiner Deutung recht, während auf die durch Zweiteilung eines jeden Monats entstandenen Halbmonate NORKS (*Mythologie* 178) und die vierundzwanzig Mondstationen HOMMELS (*Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen*, ZDMG 1891, 599ff.) und die ebenso vielen Mondhälften BÖKLENS nichts hindeutet. 2. Poimandres 301. 3. Zoroastrische Studien 1863, 284. 4. *Grundriß* II, 641.

Ältesten wird Herrlichkeit erstrahlen. Daß diese Sterngeister Älteste heißen, erklärt sich vielleicht daraus, daß diese auf Erden an der Regierung der Völker teilnehmen; vielleicht weist es aber auch auf ihr Wesen eben als Stern- oder sonstige Geister hin. Daß diese Gott dadurch untergeordnet werden konnten, daß man sie auf Thronen vor ihm sitzen und, wie es V. 10 heißt, ihn anbeten ließ, braucht nach dem über die sogenannten Planeten und den Regenbogen Bemerkten wohl nicht erst bewiesen zu werden.

Weiterhin das gläserne Meer wie Kristall V. 6 wird in der Regel auf den Himmelozean gedeutet, der von den Babyloniern<sup>1</sup> und dann auch den Persern<sup>2</sup> angenommen wurde und auf dem ex. 24, 10 Jahwe wohl in der Tat sitzt<sup>3</sup>. An diesen Himmelozean wird bei dem gläsernen Meer mit Feuer gemischt *ap.* 15, 2 wirklich zu denken sein; er liegt wohl auch zugrunde, wenn 21, 21 die Straße des himmlischen Jerusalems reines Gold wie durchsichtiges Glas heißt; aber hier befindet sich das Meer doch nicht unter, sondern vor dem Throne Gottes, und das kann man kaum mit BOUSSET so erklären, daß man sagt: der Thron Gottes ist in dem ursprünglichen Bilde als auf dem Himmelozean stehend gedacht, der dann im Vordergrund vor dem Throne sichtbar wird. Vielmehr dürfte zunächst das eiserne Meer im salomonischen Tempel zugrunde liegen, das, wie dieser selbst, der Brand- und Rauchopferaltar, auch im Himmel angenommen wird. Jenes eiserne Meer nun aber haben GUNKEL, STADE<sup>4</sup> und R. KITTEL<sup>5</sup> als eine ursprünglich babylonische Nachbildung der T<sup>h</sup>om erklärt, wie sie nach einer uns erhaltenen Inschrift (Keilinschriftliche Bibliothek III, 1, 142f.) Agum II. neben einem „Drachenbild“ aufstellte, und in der Tat werden wir gleich wieder sehen, daß sich zunächst Salomo bei seinem Tempelbau auch an babylonische Vorbilder anschloß. Der Vorstellung, daß im Himmel ein solches gläsernes Meer vorhanden sei, liegt also wohl in letzter Linie der babylonische Mythos von der Besiegung des Chaosungeheuers zugrunde, auf den ich später noch zurückkomme.

Endlich die vier Tiere 4, 6ff. kann man, wie namentlich GUNKEL gezeigt hat, nicht in letzter Linie aus Ez. 1 und 10 erklären; denn einmal wird der Prophet, da er keine Deutung hinzufügt, schon von der Tradition abhängig sein; außerdem aber ist die Darstellung in der Offenbarung viel einfacher und natürlicher, sofern neben den Lebewesen keine Räder erscheinen und jene selbst nicht je vier, sondern nur je einen Kopf haben — auf die sechs Flügel, die ihnen statt der vier bei Ezechiel zugeschrieben werden, gehe ich erst später ein. Ihre Funktion dagegen wird man sich ebenso wie bei Ezechiel denken müssen, d. h., wenn sie in der Mitte des Thrones und rings um ihn herum sind, so tragen sie ihn.

Nun hat DÖRR<sup>6</sup> die Kerube, wie jene Tiere bei Ezechiel heißen — und sie werden im alten Testament gewiß auch sonst wie die halb menschlichen,

1. vgl. A. JEREMIAS, Handbuch 57ff. 2. vgl. TIELE, Geschichte II, 290. 3. vgl. auch ALICE GRENFELL, Mo 1906, 183: *Dr. Budge has drawn attention to the remarkable fact that the throne of Osiris, in a vignette of the Hunefer papyrus (c. 1370 B. C.) is represented as placed on water. The Book of the Dead mentions the water beneath the throne of Osiris, in Chapters CXVII and CXXV.* 4. Theologie I, 22. 5. Tempelgeräte, PRE<sup>3</sup> XIX, 1907, 503. 6. Ezechiels Vision.



halb tierischen Fabelwesen vorgestellt, die auf babylonischen Denkmälern manchmal als Träger des Thrones einer Gottheit erscheinen — auch im einzelnen aus der altorientalischen Literatur und Kunst zu erklären versucht und das bei dem Stier und Löwen, die häufig als Symbol der Gottheit erscheinen, auch erreicht. Aber schon bei dem Adler will es weniger gelingen, und was DÜRR<sup>1</sup> zum Beweis für die Verwendung der Menschengestalt als eines Symbols der Gottheit anführte, ist, wie er selbst zugab, anderer Art. „Auf dem Relief von Jazyly-kaja wird die Gottheit, die den linken Zug anführt und als der chetitische Hauptgott zu fassen ist, von zwei Menschengestalten getragen; letztere sind offenbar die Vertreter des Landes. Das Motiv zeigt die unbedingte Macht des Gottes über seine Untertanen, wie ja auch die übrigen Gottheiten auf diesem Relief auf dem Rücken von Tieren oder auf Berggipfeln zur bildlichen Verkörperung ihrer Macht dargestellt werden. Beim Hauptgotte bilden Menschengestalten ‚das Gefährte seiner Herrlichkeit‘. Auf dem Bruchstück einer Säulenbasis bereits aus altbabylonischer Zeit sind an der Außenfläche des runden Säulenfußes sieben Menschengestalten in sitzender Stellung angebracht, die sich gegen das Säulenmassiv anlehnen. Als Ornament erscheint das Symbol des Menschen an dem Thron des Sanherib von Lakiš; hier werden die Seitenlehnen von drei übereinanderstehenden Reihen von Männern gebildet, die mit emporgehobenen Armen je eine Zwischenleiste tragen. Besonders aber später auf den Grabreliefs der persischen Könige tragen Männer, oft in großer Anzahl, den königlichen Thron. Es ist diese Ausführung eine würdige Offenbarung der königlichen Macht und Würde.“ So dürfte nur die Verwendung von Tieren zu Thronträgern zur Erklärung der Vision Ezechiels dienen; im übrigen ist sie noch nicht völlig verständlich gemacht.

Und geschieht das durch die Nachrichten über den Βάαλ τετράμορφος, auf die nach dem Vorgange von LAGARDE<sup>2</sup> zu diesem Zweck LANDERSDORFER<sup>3</sup> aufmerksam machte? Wenn seit dem 4. nachchristlichen Jahrhundert verschiedene griechische und syrische Schriftsteller, mindestens zumeist auf Grund der Peschittolesart zu II. Chron. 33, 7 davon sprechen, daß der israelitische König Manasse ein Götzenbild mit vier Gesichtern, bzw. ein solches Bild des Zeus oder Baal aufgestellt habe<sup>4</sup>, so suchte das LANDERSDORFER als glaubwürdig zu erweisen, ja, er entnahm aus *Seder olam rabba* 24 (*Monumenta Talmudica* I, 163) und der Homilie des Syrsers Ephräm über den Propheten Jonas Kap. 43, daß dieses Götzenbild dem von dem Ephraimiten Micha zur Richterzeit verfertigten nachgebildet worden sei und aus der Zusammenstellung des letzteren mit der von den Juden verehrten ehernen Schlange bei Ephräm, daß es ebenfalls Schlangen- oder Drachengestalt gehabt habe. Zugleich aber müsse das Bild Michas, das Jahwe darstellen sollte,

1. ebd. 53. 2. BÖTTICHER, *Rudimenta mythologiae Semiticae* 1848, 2. 3. BAAH; anders freilich A. JEREMIAS, Handbuch 117. 4. Übrigens sagt auch schon die Baruchapokalypse 64, 3 von Manasse: er machte eine Statue mit fünf Gesichtern: vier davon schauten nach den vier Windrichtungen, und das fünfte war auf dem Scheitel der Statue, wie um den Eifer des Allmächtigen zu reizen. Vgl. dazu LUISE TROJE, Die Geburt des Aion — ein altes Mysterium, AR 1924, 98, 1.

da dieser nie in Menschengestalt, sondern nur als Stier abgebildet worden sei, einem solchen geglichen, also je zwei Schlangen- und Stierköpfe, oder daneben auch noch andere Köpfe gehabt haben. Endlich sage Eustathius von Antiochien, *diss. de engastrim.* 8, bei dem Wettkampf des Elias mit den Baalspriestern hätten diese τὸ τετράμορφον ἐμμελέτημα τοῦ καλουμένου Βάαλ angerufen, und das bedeute auch ein Götterbild mit vier Köpfen oder Gesichtern, ja, da Damascius, *de prim. princ.* 123 neben Wasser und Erde als drittes Prinzip einen Drachen nenne, dem ein Stier- und ein Löwenkopf hinzugewachsen sei und der dazwischen das Gesicht eines Gottes (d. h. Menschen) habe, so sei zunächst der viergestaltige Baal des Ahab und dann der Gott Michas und Manasses, der sich doch an ein Vorbild angelehnt haben müsse, ebenso zu denken. Daß das alles sehr unsicher ist, — LANDERSDORFER selbst bezeichnete es manchmal nur als wahrscheinlich — braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden; stünde es aber auch anders, so würden an diesen Βάαλ τετράμορφος, der Drachen- oder Schlangengestalt, aber keinen Adlerkopf gehabt hätte, die Kerube bei Ezechiel nur zum Teil erinnern. Auch ob dieser 8, 3 und 43, 8 auf jenes Götterbild anspiele, ist ja sehr zweifelhaft; um so mehr deutet ein allerdings nur in der Offenbarung vorkommender, aber wohl ursprünglicher Zug auf einen andern Ursprung der vier Lebewesen hin, den merkwürdigerweise weder DÜRR noch LANDERSDORFER in Erwägung gezogen haben, obwohl er schon lange vor ihnen behauptet worden war.

Wenngleich nämlich die vierundzwanzig Ältesten, die wir auf Sterne deuten mußten, erst später mit den vier Lebewesen verbunden worden sein könnten, so läßt doch der Umstand, daß diese mit Augen bedeckt sind — und Augen sind, wie wir (S. 369) sahen, ein häufiges Bild für Sterne — auch bei ihnen an solche oder vielmehr an Sternbilder denken<sup>1</sup>. Und noch genauer wird man aus Sternen bestehende ζῷα eben im Zodiakus suchen und zwar, da ihrer vier unterschieden werden, in ebenso vielen, um je 90 Grad auseinanderliegenden Tierkreisbildern. Die Babylonier haben ja auch den Löwen und den Stier, von denen das gilt, schon unterschieden<sup>2</sup>; wenn dagegen bei dem Menschen DUPUIS, NORK und A. JEREMIAS<sup>3</sup> an den Wassermann dachten, so ist dieser nach JENSEN<sup>4</sup> okzidentalischen Ursprungs; „nach den Benennungen der Orientalen zu schließen, dürften wir am chaldäischen Himmelsglobus . . . nur nach einer *Amphora* suchen.“ So erinnerten ZIMMERN, GUNKEL, BOUSSET und A. JEREMIAS vielmehr an den Skorpionenmenschen, als den die Babylonier den dem Stier gegenüberstehenden Skorpion und andere benachbarte Sternbilder sahen; ja, für diese Erklärung könnte man vielleicht auch noch geltend machen, daß das dritte in der Apokalypse genannte Tier nur das

1. Wenn GRESSMANN, DLZ 1918, 492 speziell an die Horausagen und ZKG 1922, 41, 173 an die zehntausend Augen Mithras dachte, so liegt dazu kein genügender Grund vor. Andererseits ist es freilich auch wenig wahrscheinlich, daß die nach 4, 5 vom Thron ausgehenden Blitze, Stimme und Donner, wie das gewaltige Flügelrauschen der Tiere Ez. 1, 24 ursprünglich die Sphärenmusik bedeute; vgl. vielmehr oben S. 56.  
2. vgl. JENSEN, Die Kosmologie der Babylonier 1890, 62ff. 66, auch GGA 1902, 371.  
3. Babylonisches 15, 3 bemerkte er allerdings zu *ap.* 4, 7, ohne sich näher darüber auszusprechen: „der Text muß verdorben sein“. 4. Kosmologie 81; vgl. Gilgameschepos I, 93, 2, auch BOLL, Sphaera 204. 207.

Gesicht eines Menschen hat, aber kein solcher ist. Endlich unter dem Adler könnte man an sich das so genannte Sternbild verstehen, das schon die Babylonier annahmen; denn wenngleich es nicht dem Löwen gegenüber, sondern nach dem Skorpion hin liegt, könnte es doch, wie ZIMMERN und BOUSSER meinten, statt des Wassermanns gewählt worden sein, weil dieser, anders als der Löwe, Stier und Skorpion, keinen Stern erster Größe enthält, wohl aber eben der Adler. Indes ebenso gilt das von dem schon den Babyloniern bekannten und dem Löwen gerade gegenüberstehenden Vogelpferd oder Pegasus; denn daß dieser (wie der Adler) kein Tierkreisbild ist, brauchte uns nicht anzufechten; es ist vielmehr, wie BOLL<sup>1</sup> sagte, sogar „sehr wahrscheinlich, daß die minder ausgezeichneten Konstellationen, z. B. der Widder, erst im Lauf der Zeit bekannt und vorher die entsprechenden Zwölftel der Ekliptik durch markante, etwas mehr nördlich oder südlich gelegene Bilder bezeichnet wurden.“ Und vor allem hat wieder BOLL neuerdings wahrscheinlich gemacht, daß die vier Sterne erster Größe im Löwen, Stier, Skorpion und Pegasus schon den Babyloniern besonders aufgefallen waren, während von den vier im Parsismus besonders angesehenen Sternen doch nur der eine, Antares, einem der von den Babyloniern besonders verehrten Sternbilder (dem Skorpion) angehört und die zuletzt von ALICE GRENFELL verglichenen vier ägyptischen Begräbnisgenien, die allerdings die Pfeiler des Gottes Schu, d. h. des Himmels, heißen, sonst überhaupt nichts mit den Lebewesen der Offenbarung gemein haben. Daß diese hier in der Reihenfolge: Löwe, Stier, Mensch, Adler erscheinen, während im Tierkreis Löwe, Stier, Vogelpferd und Skorpionmensch aufeinanderfolgen, beweist natürlich nur, daß dem Apokalyptiker selbstverständlich der ursprüngliche Sinn der ζψα nicht mehr bekannt war; auch bei Ezechiel werden zwar 1, 10 — und das ist vielleicht wichtig — Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht nacheinander genannt, aber das Menschengesicht als das vordere, das des Löwen als das rechte, das des Stiers als das linke und das des Adlers als das hintere bezeichnet, und 10, 14 werden nacheinander das Stier-, Menschen-, Löwen- und Adlergesicht aufgezählt. Wenn dagegen ursprünglich die wichtigsten Sternbilder dem Gott des Judentums dadurch untergeordnet wurden, daß man sie zu Trägern seines Thrones machte, so hat das wieder an der Vorstellung von den sieben Geistern und vierundzwanzig Ältesten sein Analogon; außerdem mögen allerdings hier auch noch die oben (S. 378) erwähnten Darstellungen von Menschen oder Tieren getragener Gottheiten zum Vorbild gedient haben.

Bei alledem sind die Flügel, die den Lebewesen *ap.* 4, 8 bei- und die Worte beständigen Lobpreises Gottes, die ihnen in den Mund gelegt werden, noch nicht erklärt. Sie stammen von den Seraphim Jes. 6 her, die ursprünglich, wie ihr Name zeigt, schlangenartig vorgestellt worden sein werden. So vermutete GRESSMANN<sup>2</sup>, daß sie mit den babylonischen Schlangengreifen zusammenhängen, und BERTHOLET<sup>3</sup> sagte im Anschluß an F. JEREMIAS<sup>4</sup>: „ein Götterverzeichnis bemerkt, der Name des Nergal sei im Westland Šarrabu,

1. ebd. 186. 2. Schlangen, RGG V, 299. 3. Geister, Engel, Dämonen im A. T., Judentum und N. T., ebd. II, 1221. 4. bei CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1887. <sup>3</sup> 1905, I, 304.



„Brenner“, was an die biblischen Seraphim anklingt, die danach vielleicht mit den Löwenkolossen zusammenhängen.“ Aber näher liegt es, eben wegen des Namens, an schlangengestaltige Wesen zu denken, die Israel auch nicht erst von einem anderen Volk zu entlehnen brauchte.

Die Erwartung V. 10, die vierundzwanzig Ältesten würden ihre Kränze vor dem Throne Gottes abwerfen, wollte MOFFATT aus der Sitte der Mithrasiener, sich nicht krönen zu lassen, erklären, aber das ist doch offenbar etwas Anderes. Auch wenn BOLL vielmehr die Bemerkung Hygins (*poet. astron.* II, 27) über den Skorpionmenschen verglich: *ante huius pedes stellae sunt paucae et in rotundo deformatae, quas coronam eius ut ludentis abiectam nonnulli dixerunt*, so erkannte er selbst an, daß sie weniger ähnlich sei, als die schon von WETTERSTEIN und dann von BOUSSET angeführte Nachricht des Tacitus (*ann.* XV, 28), Tiridates habe vor dem Bilde Neros sein Diadem abgelegt. Daß dieses Ereignis hier nachwirke, wollte natürlich auch BOUSSET nicht sagen und die ihm zugrunde liegende Sitte hatte wohl keinen eigentlich religiösen Sinn, der ihre Berücksichtigung in diesem Zusammenhang nötig machte.

12. Das Buch mit den sieben Siegeln 5, 1ff. bezeichnete GUNKEL<sup>1</sup> als ein Zauberbuch, wie es in den synkretistischen Religionen jener Zeit eine Rolle gespielt habe. In der Tat ist die Vorstellung die, daß mit der Öffnung eines Siegels und der Verlesung des dadurch zugänglich gemachten Abschnittes (das ist nach V. 4 hinzuzunehmen) das in ihm Angekündigte ohne weiteres eintritt; nur bei der Öffnung der vier ersten Siegel nimmt erst noch je eines der vier Tiere unter dem Throne Gottes das Wort und ruft den betreffenden Reiter herbei. Aber jene Vorstellung braucht nicht gerade aus einer anderen Religion entlehnt zu sein, sie erklärt sich zur Genüge aus dem auch im Judentum und Christentum fortwirkenden Glauben an die Macht des Wortes, namentlich des Wortes Gottes<sup>2</sup>. Wenn weiterhin die sieben Siegel an ein Testament erinnern sollten — und das Buch enthält ja den Willen Gottes für die Endzeit —, so gehört das doch wieder nicht hierher, wohl aber, wenn die hier gewiß ebenso wie von dem Gesicht von den sieben Posaunen, sieben Donnern und sieben Zornschaalen (8, 2ff. 10, 3f. 15, 6ff.) vorausgesetzte Erwartung, daß dem Ende sieben Zeichen oder Plagen vorausgehen, aus einer fremden Religion stammen sollte. In der Tat wird diese Erwartung, wie wir sie auch *Derekeres suta* 10 finden, auf Grund des Satzes: die Endzeit wird eine Wiederholung der Urzeit oder wenigstens der Vergangenheit sein, aus der im äthiopischen (52, 2. 8. 65, 7f. 67, 4) und slavischen Henochbuch (Kap. 33), sowie im Testament Abrahams (Kap. 19) vorliegenden Vorstellung von sieben Weltperioden<sup>3</sup> entstanden sein; diese Vorstellung aber stammt, da auch bei den Mandäern die sieben Weltperioden von den sogenannten Planeten regiert werden, gewiß von den Babyloniern. Selbst wenn sie sich, wie im Bahman Yašt (1, 1. 4) und im Zartuštname, schon im älteren Parsismus finden sollte, würde sie und damit zugleich die Erwartung von sieben Plagen vor dem Ende doch indirekt auf Babylon zurückgehen; denn von dort wäre wohl in diesem Falle der Parsismus erst beeinflusst.

1. Verständnis 61; vgl. auch PIEPENBRING, RHR 1922, 85, 5 f. 2. vgl. meine Reste 19 ff. 3. vgl. BOUSSET, AR 1901, 243 f., Religion <sup>2</sup> 283 f., ADLER, *Ages of the World* (Jewish), EREI, 204.

13. Wenn BOLL<sup>1</sup> zu dem ἔκλαιον πολύ 5, 4 bemerkte: „ganz wie der Apokalyptiker ringt und weint Harpokration um die γνῶσις: er stürzt in einem Hain plötzlich weinend auf sein Antlitz zu den Füßen des ägyptischen Oberpriesters und stromweise kommen ihm wieder die Tränen der Freude, als dieser ihm verheißt, dem Gotte nahen zu dürfen“, so handelt es sich hier und ebenso bei dem tränenreichen Abschied des Lucius-Apulejus von dem Isisbild *met.* XI, 24, den BOLL auch noch heranzog, doch um etwas anderes; denn Johannes weint, weil keiner würdig erfunden ward, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen und einzusehen. Nur im allgemeinen hätten Schilderungen wie die erstgenannten also auf ihn einwirken können.

14. Zu der dann folgenden Öffnung des Buches durch das Lamm bemerkte GUNKEL<sup>2</sup>: „was hier beschrieben wird, das ist die Inthronisation eines neuen Gottes“ und ausführlicher BOUSSET<sup>3</sup>: „es wurde hier ursprünglich geschildert, wie in der Versammlung der ratlosen Götter, die eine große Aufgabe nicht erfüllen können, plötzlich eine neue mächtige Gottheit, mit den höchsten Attributen himmlischer Lichtgottheiten ausgestattet, eintritt. Sie kommt von einem großen Sieg (über dämonische Gewalten) her und hat nun die Zaubermacht gewonnen, die Siegel des geheimnisvollen Schicksalsbuches zu lösen, den alten Weltlauf zu Ende zu bringen und die neue Weltherrschaft anzutreten. Vgl. Marduks Auftreten im Götterkreis im babylonischen Schöpfungsmythus.“ Allerdings findet dasselbe schon vor dem Sieg über Tiāmat statt, aber seine eigentliche Inthronisation soll doch erst nachher erfolgen und könnte daher, zumal auch er künftig statt der alten Götter die Lose bestimmen soll, in der Tat verglichen werden. Nur nötig ist das gewiß nicht, und ließe man doch einen solchen Mythos anklingen, so wäre das Haupträtsel der Stelle, das zugleich spätere aufgeben, damit noch in keiner Weise gelöst.

Daß nämlich Jesus zunächst hier als ἀρνίον bezeichnet wird, fällt schon deshalb auf, weil man nach den beiden Bildern: Löwe aus dem Stamme Judas und Wurzel Davids nun einen eigentlichen Ausdruck erwarten sollte. Aber das ist nicht durchschlagend; denn auch 19, 11. 13 heißt der Reiter auf dem weißen Roß zunächst πικτός καὶ ἀληθινός und dann (wenigstens wenn der Vers ursprünglich ist) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Ferner könnte man, da Jesus Joh. 1, 29. 36, *act.* 8, 32, I. Petr. 1, 19 ἀμνός heißt, diesen Ausdruck auch hier erwarten; indes in anderen Kreisen mochte Jesus immerhin ἀρνίον genannt werden. So ist vor allem rätselhaft, weshalb er auch weiterhin sehr häufig so heißt, und zwar sogar an Stellen, wo es auf seinen Versöhnungstod gar nicht ankommt — so soll 14, 10 derjenige, der das Tier und sein Bild anbetet, gefoltert werden mit Feuer und Schwefel vor heiligen Engeln und vor dem Lamm, sollen 17, 14 zehn Könige mit dem Lamm streiten und von ihm besiegt werden, ja 19, 7 und 21, 9 ist von der Hochzeit und Braut des Lammes die Rede. Und doch ist vielleicht auch das noch verständlich und ebenso, daß das Lamm 5, 6 sieben Hörner und sieben Augen hat, von denen die ersteren gar nicht gedeutet werden; beide könnten Jesus, dem Lamm, weil man den ursprünglichen Sinn dieser Bezeichnung nicht

mehr kannte, beigelegt worden sein, um dadurch seine Kraft und Allwissenheit zum Ausdruck zu bringen.

Oder wurde der Messias etwa schon im Judentum als Lamm bezeichnet und ist dieser Name hier aus einer anderen Religion zu erklären? Allerdings heißt es Test. Jos. 19, 8: εἶδον ὅτι ἐκ τοῦ Ἰουδα ἐγεννήθη παρθένος ἔχουσα στολήν βυσσίνην, καὶ ἐξ αὐτῆς ἐγεννήθη (oder προήλθεν) ἄμνός ἄμωμος, καὶ ἦν ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων· καὶ πάντα τὰ θηρία ὤρμουν κατ'αὐτοῦ καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἄμνός, καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ εἰς καταπάτημα, aber darin sah A. JEREMIAS<sup>1</sup> nur „ein Gegenstück zu ap. 5“ und SCHNAPP<sup>2</sup>, BOUSSET<sup>3</sup> und MESSEL<sup>4</sup> eine christliche Interpolation. Ja, selbst wenn die Stelle wenigstens zum Teil ursprünglich wäre, so würde unter dem Lamm wohl ein Makkabäer zu verstehen sein; daß der Messias so geheißsen hätte und also mit einer aus der Fremde stammenden Größe identifiziert worden wäre, läßt sich aus der Äußerung nicht folgern.

Halten wir es also nur aus den zuerst angeführten Gründen für möglich, daß unter dem Lamm in der Apokalypse ursprünglich etwas Anderes als Jesus zu verstehen war, so könnte man in der Tat an sich mit DUPUIS, RICHTER, O. PFLEIDERER, A. JEREMIAS, FIEBIG<sup>5</sup>, BOLL, GRESSMANN<sup>6</sup>, BOUSSET<sup>7</sup> und A. Drews<sup>8</sup> an den Widder des Tierkreises denken. Denn wenn gerade JEREMIAS<sup>9</sup> sagte: „nach dem bisher bekanntgewordenen Material wurde das uns als Widder bekannte Tierkreisbild von den Babyloniern als ein himmlischer Landmann gesehen, oder als Ähre, die dann wohl der Landmann in der Hand trägt“, so dürfte KUGLER<sup>10</sup> gezeigt haben, daß sie an der in Rede stehenden Stelle des Himmels doch ein widderähnliches Wassertier, wohl den Schwertfisch, sahen, der bei den Griechen κριός, bei den Römern *aries* hieß. Auch daß dafür nicht ἀρνίον hätte eintreten können, ist nicht zutreffend; vielmehr bemerkte schon DUPUIS, die Perser hätten beide Ausdrücke miteinander vertauscht, und tatsächlich heißt der Widder Bund. 2, 2 *Varak*, d. h. Lamm. JEREMIAS<sup>11</sup> meinte sogar: „in den kosmologischen Mythen wird mit Vorliebe das Diminutivum verwendet; ich erinnere an das Gadja-Lied („Böckchen“) der Pesach-Liturgie, das unzweifelhaft kosmologischen Sinn hat<sup>12</sup>. Und umgekehrt erscheint auf den Himmelskarten κριός als kleiner Widder; Hermes, der den kleinen Farren auf den Armen trägt und der nach der Sage Paus. XI, 22 durch das Herumtragen eines (wohl auch kleinen) Widders Tanagra von der Pest befreit, heißt κριοφόρος.“ Endlich BOLL<sup>13</sup> meinte: „daß man nicht etwa einen wesentlichen Unterschied zwischen den Worten argwöhnen darf: der Widder des Pelops heißt beispielsweise bei Euripides ἄρην, bei Lukian τὸ χρυσοῦν ἀρνίον, in der Alkmaionis fr. 6 ποίμνιον, bei Dio Chrysost. 66, 6 χρυσοῦν πρόβατον.“ Ferner zeigte er, daß wenigstens später der Widder des Tierkreises als

1. Babylonisches 16. 2. zuletzt Apokryphen II, 502. 3. Die Testamente der Patriarchen, ZNW 1900, 155f. 4. Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen, Abhandlungen, BAUDISSIN überreicht, 369ff. 5. Babel 15. 6. BPhW 1915, 329. 7. ThLZ 1915, 274. 8. Sternhimmel 80f. 9. Handbuch 109; vgl. auch JENSEN, Kosmologie 60ff., GGA 1902, 370. 10. Sternkunde und Sterndienst in Babel I, 1907, 33. 11. Babylonisches 16,4, vgl. Handbuch 222, 3. 12. vgl. vielmehr JAPLES-SCHWAB, Hagga-dah für Pesah o. J. 106ff. 13. Offenbarung 45, 6; vgl. auch GRUPPE, Mythologie 659, 4.



„*Agnus dei* mit dem Kreuzstab“ dargestellt wurde, wie umgekehrt schon GOBLET D'ALVIELLA<sup>1</sup> darauf hingewiesen hatten, daß für das Lamm Gottes manchmal der Widder einträte. Aber damit ist natürlich die Vorbildlichkeit dieses für das ἀρνίον der Apokalypse noch in keiner Weise bewiesen — geschweige denn, daß dessen sieben Hörner und sieben Augen zusammen auf die Sterne des Widders zurückgingen, als deren Zahl außerdem Eratosthenes und Hipparch siebzehn, die Germanikusscholien sechzehn und Ptolemäus dreizehn angab; wie die Hörner und Augen des Lammes in Wahrheit zu erklären sein dürften, sahen wir ja schon (S. 382f.). Auch daraus ist eine Verwendung des Sternbildes des Widders in der Apokalyptik nicht zu folgern, daß Dan. 8, 3 ein zweigehörnter Widder erscheint und V. 20 auf den König von Medien und Persien gedeutet wird; denn das letztere braucht, zumal dazu die Deutung des Ziegenbocks auf den König der Griechen V. 5 nicht passen würde, nicht auf die astrologische Geographie, nach der über jedes Land ein Sternbild gebietet, zurückzugehen; die beiden Tiere sind vielmehr, wie wir noch sehen werden, durch Auseinanderlegung des Ungeheuers der Ur- und Endzeit entstanden. Am allerwenigsten dürfte man endlich aus dem astralen Ursprung der Tiere unter dem Thron und der vierundzwanzig Ältesten auf den gleichen Sinn des Lammes schließen; denn in ihren Kreis gehört dieses ursprünglich gar nicht hinein. Das folgt nicht nur daraus, daß es Johannes erst 5, 6 sieht oder vielmehr gesehen haben will, sondern daß es an diese Stelle: ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων — und wie das zu verstehen ist, zeigen die Parallelstellen 4, 6 und 7, 17 — d. h. zwischen die Hinterteile der Tiere gar nicht paßt. Will man also bei dem Lamm doch an den Widder des Tierkreises denken, so muß noch gezeigt werden, daß dieser bei den Babyloniern eine solche Rolle spielte, daß er mit dem Messias oder Jesus gleichgesetzt werden konnte; aber das ist bisher wenigstens nicht geschehen.

JEREMIAS<sup>2</sup> wollte freilich auch in diesem Falle „doch noch für eine über das Passah-Lamm hinausgreifende Bedeutung des ἀρνίον in ap. 5 plädieren“ und erinnerte an die Beschreibung des Attiskultes bei Firmicus Maternus, *de err. prof. rel.* 27: *arborem suam diabolus consecrans intempesta nocte arielem in caesae arboris facit radicibus immolari*; aber wie aus diesem Widder das Lamm in der Offenbarung geworden sein sollte, deutete er in keiner Weise an. Und so muß wohl die Frage, welche Größe etwa hinter diesem steht, vorläufig unentschieden bleiben.

15. Mit der Notiz V. 8, die vier Tiere und vierundzwanzig Ältesten seien, Zithern und goldene Schalen voll Räucherwerk in den Händen, niedergefallen, verglich HIRSCHT<sup>3</sup> ähnliche Darstellungen auf ägyptischen Wandgemälden, die, da es sich dabei um religiöse Bilder handelt, hier mit zu berücksichtigen wären. Aber da wir bisher keine Spuren eines ägyptischen Einflusses in der Offenbarung gefunden haben, ist ein solcher wohl auch hier nicht anzunehmen.

16. Wenn die Babylonier, wie wir sahen (S. 381), die von ihnen angenommenen sieben Weltperioden von den sogenannten Planeten beherrscht werden

1. *Croyances, rites, institutions* 1911, I, 92. 2. Babylonisches 16, 4. 3. Die Apokalypse und ihre neueste Kritik 1895, 47.

ließen und auf jene wieder die sieben Zeichen oder Plagen vor dem Ende zurückgingen, so könnten auch sie mit den Planeten in Verbindung gebracht und dementsprechend die durch Öffnung der sieben Siegel herbeizuführenden Zeichen geschildert worden sein. Bereits BRANDIS<sup>1</sup> hat denn auch, freilich ohne weitere Gründe dafür anzugeben, den ersten apokalyptischen Reiter 6, 2 auf den Mond gedeutet, während WINCKLER<sup>2</sup>, A. JEREMIAS und ZIMMERN auch die anderen weiter angekündigten Zeichen mit den übrigen sogenannten Planeten zusammenbrachten. Sie gingen dabei von der im allgemeinen wohl richtigen Voraussetzung aus, daß die Babylonier jedem der sogenannten Planeten eine besondere Farbe zuschrieben — welche, scheint freilich nicht festzustellen zu sein. Und vor allem haben zwar die vier apokalyptischen Reiter verschiedenfarbige Pferde; aber wenn den Seelen unter dem Altar V. 9ff. weiße Kleider gegeben werden und bei der Öffnung des sechsten Siegels V. 12ff. die Sonne schwarz und der Mond wie Blut, also rot wird, so sind das doch nur nebensächliche Züge im Bilde dieser Zeichen und außerdem sind die drei Farben schon bei den apokalyptischen Reitern vorgekommen. Daß endlich bei Beschreibung des siebenten Zeichens keine Farbe erwähnt wird — denn daß sich der Himmel mit dem goldenen Altar öffnen und der Seher den Rauch von dem goldenen Weihrauchfaß aufsteigen sehen würde, gehört schon zur Posaunenvision —, würde ja nichts ausmachen, da die Öffnung des siebenten Siegels ursprünglich sicher eine andere Wirkung, als ein halbstündiges Schweigen, d. h. eine Pause herbeizuführen, haben sollte. Aber auch so kommen nicht sieben, ja nicht einmal sechs Farben heraus; mit ihrer Hilfe lassen sich die sieben Zeichen also nicht auf die sogenannten Planeten zurückführen. Ja, den ersten Reiter ließen WINCKLER und JEREMIAS neben dem Mond auch die Sonne bedeuten, „der Bogen und Kranz gehören, während der Mondgott die Lanze führt“<sup>3</sup>, und den vierten neben Jupiter Nergal, der doch niemals mit jenem gleichgesetzt worden zu sein scheint. Vollends von den anderen Zeichen (dem fünften bis siebenten) gab JEREMIAS selbst zu, daß in ihnen die übrigen Planeten — der zweite und dritte apokalyptische Reiter sollen Mars und Merkur bedeuten — nur sehr undeutlich zu erkennen seien. Ja, wenn das fünfte Zeichen auf Venus bzw. die Hadesfahrt der Ištar hinweisen sollte, so spielt diese Szene doch gar nicht in der Unterwelt, sondern im Himmel; das sechste brachten auch WINCKLER und JEREMIAS nicht mit Saturn in Verbindung und daß das siebente den „Weltensonntag“ herbeiführen würde, ist ebenfalls in keiner Weise angedeutet.

GUNKEL<sup>4</sup> wollte die apokalyptischen Reiter daher vielmehr als „die vier Weltherren, Weltgötter, die je über eine der vier Weltperioden gebieten und sie heraufführen“, verstehen, bzw. wohl aus ihnen auf Grund des vorhin (S. 381) wieder erwähnten Grundsatzes, daß sich in der Endzeit die Vergangenheit wiederholen würde, entstanden sein lassen. Nach dem oben (S. 381) über die sieben Zeichen oder Plagen vor dem Ende Ausgeführten wäre das ja auch sehr wohl möglich; denn daß die Vorstellung von vier Weltperioden bei den Israeliten ebenso wie bei den Griechen und Persern bestand, ist rich-

1. Die Bedeutung der sieben Tore Thebens, H 1867, 283. 2. Forschungen II, 386f.  
3. WINCKLER, Geschichte Israels I, 1895, 386. 4. Verständnis 53, 6.

tig. Auch die 8, 7ff. und 16, 2ff. angekündigten ursprünglich offenbar identischen je vier Plagen werden so entstanden sein; aber ob die apokalyptischen Reiter in erster Linie so erklärt werden müssen oder auch nur können, ist wohl doch fraglich. Oder konnte wirklich nach dem Sonnengott, den der erste Reiter auch nach BOUSSET und W. BAUER bedeuten sollte, ein Kriegsgott und dann ein „Engel der Teuerung“ erwartet werden? Endlich den vierten Reiter deutete GUNKEL überhaupt nicht, er gab diese Erklärung, neben der er ja noch eine andere, später zu besprechende vortrug, also wohl selbst preis.

Nun hat aber neuerdings BOLL<sup>1</sup> eine ähnliche Erklärung der apokalyptischen Reiter versucht, nämlich aus der hellenistischen Zeitenmystik, „die jeden einzelnen Zeitraum, von der Stunde bis zur Weltepoche, unter das wechselnde Regiment einer Gestirngottheit stellt,“ genauer aus der Lehre von den Dodekaëteriden, den Zyklen von je zwölf Jahren, die je von einem Tierkreiszeichen und dem dazugehörigen Winde beherrscht würden. Und gewiß: daß in der Apokalypse in keiner Weise angedeutet wird, daß jede der vier Plagen je ein Jahr dauern sollen, das könnte man ja damit entschuldigen, daß der ursprüngliche Sinn der Vorstellung später verwischt worden sei; aber läßt er sich überhaupt nachweisen?

„Den festen Ausgangspunkt“, sagte BOLL<sup>2</sup>, „liefert die direkte Erwähnung der Wage“ V. 5, und in der Tat stimmt die Deutung dieses Geräts in V. 6: ein Maß Weizen um einen Denar und drei Maß Gerste um einen Denar, und das Öl und den Wein sollst du nicht schädigen — auffällig mit der Charakteristik des Jahres der Wage in manchen Dodekaëteriden überein — daß manchmal (*Catal. cod. astrol.* VII, 166, 10. 185, 23, *Lyd., de ost.* 94, 11. 105, 11) Öl und Wein auch (oder erst recht) geschädigt werden sollen, kann man ja damit erklären, daß, „wie bei allem Zauber- und Weissagungswesen, auch einmal die entgegengesetzte Folgerung gezogen“<sup>3</sup> worden ist. Auch daß in den von BOLL mit der Schilderung der Apokalypse verglichenen Texten von Διονυσιακοῦ εὐφορία, οἶνος πολὺς und οἶνου καὶ ἐλαίου πλησμονή die Rede ist, während hier, wie er selbst später hervorhob, Öl und Wein nur nicht geschädigt werden sollen, kann man damit erklären, daß mehr zu einer Plage, wie sie angekündigt werden soll, nicht gepaßt hätte. Ja, BOLL<sup>4</sup> hat gezeigt, daß auch „ἀδικεῖν von solcher Schädigung der Früchte jenen Texten ebenfalls ganz geläufig ist“, und hat doch damit, obwohl hier WEISS und HEIMMÜLLER zustimmten, bestenfalls nur bewiesen, daß der dritte apokalyptische Reiter ähnlich wie der Repräsentant eines Dodekaëteridenjahres, und zwar dessen der Wage geschildert wird; lassen sich auch in den anderen Reitern die Repräsentanten des Jahres anderer, benachbarter Tierkreisbilder erkennen?

BOLL<sup>5</sup> meinte: „freilich ist unser Apokalyptiker nicht konstant; denn am Schluß V. 8 steht die ρομφαία an erster Stelle, vorher V. 4 die μάχαιρα an zweiter.“ Er setzte also voraus, daß mit den Ausdrücken: Schwert, Hunger, Tod und Tiere der Erde, die in Wahrheit aus Ez. 5, 17. 14, 21, *lev.* 26, 22ff. stammen dürften, noch einmal die vier Plagen, die die apokalyptischen Reiter bedeuten, bezeichnet werden sollen; aber darauf deutet doch weder der Text

1. Offenbarung 78ff. 2. ebd. 83. 3. ebd. 85. 4. ebd. 87. 5. ebd. 83.



hin (ἐδόθη αὐτοῖς ist ebenso auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen, wie das ἐδόθη αὐτῷ V. 2 und 4), noch paßt dazu das Vorhergehende (denn wenn auch der zweite Reiter zwar keine ῥομφαία, aber eine μάχαιρα hat, der dritte den Hunger, der vierte den Tod [und Hades] bedeutet, so weist in der Schilderung des ersten doch nichts auf wilde Tiere hin). Will man also nicht annehmen, daß die Tradition auch hier ursprünglich anders gelaute hat, so müssen wir zunächst wenigstens von den in V. 8 genannten Plagen absehen und uns nur an die Beschreibung der apokalyptischen Reiter selbst halten.

Es ist also auch, vorläufig wenigstens, nicht daran zu denken, daß, weil die Tiere der Erde in V. 8 an letzter Stelle erscheinen, auch der erste Reiter eigentlich der letzte gewesen wäre und das nach der Wage übernächste Tierkreisbild den Schützen oder Kentauren bedeutet hätte. Allerdings hat dieser letztere einen Bogen und trägt, wie wir schon (S. 381) sahen, einen Kranz. Ja, „nach Teukros dem Babylonier bedeutet ὁ τὸ πρόσωπον τὸ βασιλικὸν ἔχων, d. h. eben der Schütze, πολεμιστὴν, νικητὴν“<sup>1</sup>. Aber das alles kann ein zufälliges Zusammentreffen sein, ebenso wie daß der Kentaure einmal (*Catal. cod. astrol.* VII, 206, 24) ein ζῦδιον θηριῶδες heißt. Ja, daß in seinem Jahr Plagen durch wilde Tiere stattfinden sollten, wird nur hier und da verwertet, „wie denn überhaupt die Beschreibungen des Jahres des Schützen mehr von Haustieren als von wilden Tieren sprechen“<sup>2</sup>.

So dachte BOLL selbst bei dem ersten apokalyptischen Reiter vielmehr an den Löwen, das der Wage um zwei vorangehende Tierkreisbild. „Das θηριῶδες seines Wesens“, bemerkte er<sup>3</sup> dazu, „bedarf nicht erst des Beweises: und wohlverständlicher Weise häufen sich die Schädigungen durch wilde Tiere weit mehr im Jahre des Löwen als in dem des Schützen . . . Aber Kranz und Bogen, und Kampf und Sieg? Darauf ist zu erwidern, daß auch das Tierkreisbild des Löwen ein βασιλικόν oder ἀρκτικόν oder ἀρχικόν ist, mit Rücksicht auf den hellen Stern an seiner Brust, den die ‚Chaldäer‘ Βασιλικός oder ‚Regulus‘, den Königsstern, nennen. . . . Kranz oder Krone, als Kennzeichen des Herrschers, ergibt sich also hier von selbst. Und wie nahe der Kriegsheld an den Herrscher erinnert, braucht kaum des Beweises durch Firmicus (VIII, 23): *in parte II Leonis quicumque habuerint horoscopum, erunt reges potentes. sed quotienscumque ad eundem locum Mars venerit aut Saturnus, gravia illis bellorum certamina concitantur*; dazu (ohne Mars oder Saturn) und unmittelbar nachher beim 3. Grad des Löwen über den Eroberer Gesagte: *erit rex duplex possidens regnum, multas provincias virtutis suae potestati adsocians*, also in der Tat ein ‚Sieger‘. Den Bogen aber ergibt der mit dem Löwen aufgehende κυνοπρόσωπος oder λυκοπρόσωπος τοξέων oder auch kurzweg τοξευτής der Sphaera barbarica des Teukros.“ Nur weiß ich nicht, ob jemals in den Dodekaëteriden der Hundsstern mit dem Löwen kombiniert wird, und finde, daß in der ganzen Beschreibung des ersten apokalyptischen Reiters zu wenig gerade auf diesen letzteren hindeutet, als daß man bei ihm mit irgendwelcher Sicherheit eben an das Sternbild des Löwen denken könnte.

Noch weniger freilich weist in der Schilderung des zweiten Reiters auf die Jungfrau hin, die nach BOLLS Theorie unter ihm verstanden werden mußte. Allerdings werden in ihrem Jahr unter bestimmten Umständen φόνοι βίαιοι, ἀπώλεια καὶ σφαγαί, πόλεμοι καὶ μάχαι erwartet (*Catal. cod. astrol.* VII, 136, 12ff. 169, 21) und sie selbst heißt, da neben ihr am Himmel das Schwert steht, schwerttragend, aber irgendwelche deutlicheren Hinweise auf sie fehlen doch in der Apokalypse.

Endlich der Tod, d. h. die Pest, neben der der Hades wohl keine selbständige Bedeutung hat, sollte die Eigentümlichkeit des Skorpionjahres sein; doch sagte BOLL<sup>1</sup> selbst: „da . . . zum Glück außer Krieg, Hunger, Pest nicht allzu viele Plagen ähnlicher Furchtbarkeit denkbar sind, so wird man sich nicht verwundern, sie vielfach auch in anderen Jahren als denen der Jungfrau, der Wage und des Skorpions erscheinen zu sehen“, und wenn er auch fortfuhr: „aber typisch sind sie vor allem für diese“, so dürften sie doch in der Apokalypse nur dann so erklärt werden, wenn hier sicher an vier Tierkreiszeichenjahre zu denken wäre. Und das ist nicht der Fall; denn wenn in einem syrischen Traktat (*The Book of Medicine* ed. BUDGE II, 460) den vier Tierkreiszeichen Löwe bis Skorpion die Farben rot, dunkelfarbig, weiß und schmutzigweiß zugeschrieben werden (also zum Teil andere als hier und auch die zugleich hier vorkommenden in anderer Reihenfolge), so bezeichnete das BOLL<sup>2</sup> selbst nur als „immerhin merkwürdig“. Auch daß der Zwölfzeitenzyklus in der Apokalypse des Baruch (Kap. 27) in weitem Umfange mit dem in einer hermetischen Schrift (*Catal. cod. astrol.* VII, 226ff., *Lyd., de ost.* 88ff.) übereinstimmt, beweist nichts für unsere Offenbarung; kein Wunder daher, daß hier GRESSMANN<sup>3</sup> Widerspruch erhob, während allerdings nicht nur GEFFCKEN<sup>4</sup>, sondern auch BOUSSET<sup>5</sup> zustimmte, letzterer, obwohl er früher<sup>6</sup> (nach GUNKEL) eine andere, viel einleuchtendere Erklärung vorgetragen hatte, die hier nur noch etwas weitergeführt zu werden braucht.

Die apokalyptischen Reiter bedeuteten zunächst, wie die im allgemeinen gleichfarbigen Pferde Sach. 1, 8. 6, 2. 6f., die V. 5 ausdrücklich so erklärt werden, die Winde der vier Himmelsgegenden. Sie konnten ja leicht als Pferde oder Pferde mit Wagen bzw. Reitern aufgefaßt werden, zumal wenn das Pferd so schon als ein höheres Wesen gleich den Winden galt. Darin liegt freilich bereits, daß diese Vorstellung nicht in Israel entstanden sein wird, und darauf deutet wohl auch hin, daß bei Sacharja der Mann auf dem rotbraunen Roß nach dem masoretischen Text von 1, 8. 10 zwischen den Myrten, nach der LXX wenigstens V. 8 zwischen den Bergen steht, wie bei den Babyloniern Schamasch zwischen solchen hervorkommt und in Cypern ein Ἀπόλλων Μυρτάτης verehrt wurde. Auch an Ahurō Mazdā könnte man denken, dem ja nach Bund. 27, 24 die Myrten gehören<sup>7</sup>; außerdem lernen wir durch Dio Chrysostomos, *or.* 36, 39ff. bei den „Magiern“ einen Wagen des Zeus mit vier Pferden kennen, die auf die Elemente gedeutet werden, ursprünglich aber einen anderen Sinn gehabt und, da es sich jedenfalls um eine ursprünglich nichtgriechische Spekulation handelt<sup>8</sup>, Sacharja irgendwie zum

1. ebd. 88. 2. ebd. 93. 3. BPhW 1915, 331. 4. Ausgang 227. 5. ThLZ 1915, 275. 6. Offenbarung 6 264f. 7. vgl. GRESSMANN, ZGK 1922, 41, 173. 8. vgl. meine Nachrichten 152ff.

Vorbild gedient haben könnten. Auch die Farben, die die Pferde bei diesem und in der Offenbarung haben, erklärten ZIMMERN und A. JEREMIAS aus einer Kombination der vier Eckpunkte des Himmels mit den vier Planetengöttern Merkur, Mars, Jupiter und Saturn, bzw. ihren Farben; aber „eine bestimmte Verteilung von vier Planeten auf vier Himmelsrichtungen ist“, wie M. W. MÜLLER<sup>1</sup> zeigte, „bei den Babyloniern nicht belegt und Weiß insbesondere ist nicht die Farbe des Jupiters, sondern der Venus“. So dachten er und GRESSMANN<sup>2</sup> an die Sonnenphasen oder Jahreszeiten, denen man dieselben Farben beigelegt habe; aber Sonnenphasen werden fast immer nur drei unterschieden, und mit den Winden haben sie so wenig wie die Jahreszeiten zu tun. Dagegen die Hauptwinde oder Himmelsgegenden selbst werden auch sonst vielfach nach den vier Grundfarben, die bei den Primitiven und später am häufigsten vorkommen, unterschieden; so wird sich also auch die verschiedene Farbe der Pferde bei Sacharja und in der Offenbarung erklären<sup>3</sup>. Weshalb diese weiterhin wie bei Sacharja so in der Apokalyptik ursprünglich eingeführt wurden, ergibt sich aus *ap.* 7, 1 ff., sofern die vier Winde hier zunächst noch nicht blasen, dann aber offenbar das tun und dadurch das Gericht herbeiführen sollen. In andern Kreisen dagegen hat man das offenbar nicht mehr verstanden und die Reiter, als die die Winde dargestellt wurden, vielmehr auf Plagen gedeutet, wie sie dem Ende vorangehen sollten, genauer auf die im alten Testament, namentlich bei Jeremia (14, 12. 21, 7. 24, 10. 29, 17f. 42, 17) mehrfach zusammengestellten: Schwert, Hunger und Pest. Auf die erste dieser Plagen mußte natürlich das zweite, rote Roß gedeutet werden, dessen Reiter daher ein großes Schwert trägt und bewirkt, daß die Menschen einander hinschlachten, auf die dritte das vierte, fahle Roß, dessen Reiter ja auch als der Tod gedeutet wird — d. h. wohl aber nach dem Folgenden, wo sonst verschiedene Todesarten aufgezählt werden, die Pest<sup>4</sup>. Auch das dritte, schwarze Roß konnte von der Teuerung verstanden werden; denn so sieht die Erde wenigstens dann aus, wenn alles vor Hitze verbrannt ist. Aber was sollte mit dem ersten, weißen werden? Das war natürlich nur unterzubringen, wenn man die eine der drei Plagen in zwei zerlegte, und zwar tat man das mit der zweiten, dem Schwert oder Krieg. Gab man diesem Reiter einen Bogen in die Hand, so dachte man dabei vielleicht an die Parther, ohne indes den Reiter noch spezieller zeitgeschichtlich auszudeuten — geschweige denn, daß man unter ihm das Wort Gottes 19, 11 ff., das doch hier gar nicht herpaßt, verstanden hätte<sup>5</sup>.

17. Den Altar im Himmel 6, 9 wollte BOLL unter bedingter Zustimmung von GRESSMANN<sup>6</sup> und SATTLER<sup>7</sup> als Sternbild deuten, ja, er meinte, die Vorstellung, daß die Seelen der Märtyrer unter ihm sind, daraus erklären zu

---

1. Die apokalyptischen Reiter, ZNW 1907, 292. 2. DLZ 1907, 2254 ff., Farben im Alten Testament, RGG II, 429. 3. vgl. meine Reste 48 ff. und jetzt auch MARTI, Schrift<sup>4</sup> II, 91 f. 4. Daß diese ursprünglich vielmehr unter dem ersten Reiter auf dem weißen Roß zu verstehen gewesen sei, ist trotz WEISS-HEITMÜLLER, Schriften<sup>3</sup> IV, 263 damit, daß sie Homer II. I, 43 ff. durch die Pfeile des rächenden Apollo verbreiten läßt, noch nicht bewiesen; denn die sonstige Beschreibung des Reiters paßt nicht zu dieser Deutung. 5. gegen WEISS-HEITMÜLLER, ebd. 6. BPhW 1915, 328. 7. ZNW 1921, 234.



können, daß nach den Katasterismen des Eratosthenes (*ed.* ROBERT 182) die Götter vor ihrem Kampf mit Kronos sich bei diesem Altar verschworen, und die Menschen, wenn sie bei Prozessen als Zeugen schwören müssen, ihre Hand auf das *θυτήριον* (zunächst freilich das irdische) legen. Aber das ist doch offenbar ganz etwas Anderes, als wenn sich hier Märtyrer unter dem himmlischen Altar befinden. Und wenn BOLL weiterhin auf Hiob 9, 9 LXX verwies, wonach Gott *Πλειάδα καὶ Ἑσπερον καὶ Ἀρκτοῦρον καὶ ταμειὰ νότου* schafft, und damit Arat V. 405 verglich, wonach dem Arkturos der Altar gegenübersteht, also den *ταμειὰ νότου* bei Hiob entspricht, so sind auch die Vorratskammern des Südwindes etwas Anderes als die Kammern, in denen sich die Toten aufhalten, an die in der Apokalypse zu denken wäre. Allerdings gilt die Gegend des Altars auch sonst als der Hades am Himmel; aber wahrscheinlicher ist es doch wohl, daß, wie ein Tempel mit einem ehernen Meer, so auch ein Brand- und Räucheraltar (*ap.* 8, 3. 5. 9. 13. 14, 18. 16, 7) im Himmel einfach nach Analogie der irdischen vorausgesetzt wird und daß unter diesem Altar die Seelen der Märtyrer vorausgesetzt werden, „da die Märtyrer als Gott geweihte Opfer betrachtet werden, das Blut der Opfertiere aber an den Fuß des Brandopferaltars ausgegossen wurde und in dem Blut die Seele sich befindet“<sup>1</sup>. Außerdem werden im Judentum die Seelen der Gerechten unter dem Thron Gottes aufbewahrt, und an ihre Stelle sind hier die Märtyrer getreten — zugleich vielleicht im Zusammenhang mit der in letzter Linie aus primitiver Zeit stammenden, aber bei Griechen und Römern damals noch nachwirkenden Vorstellung, daß die im Kampf Gefallenen ein besseres Los nach dem Tode erlangen werden. Wenn sie endlich 6, 10 rufen: bis wie lange, heiliger und wahrhafter Gott, willst du nicht richten und rächen unser Blut an den Bewohnern der Erde? und V. 11 beschieden werden, sie sollten noch eine kleine Zeit ausharren, bis auch ihre Mitknechte und Brüder, die, wie sie, getötet werden sollten, erfüllt worden seien (es ist wohl *πληρωθῶσιν* zu lesen), und wenn es ebenso IV. Esra 4, 35 heißt: die Seelen der Gerechten in ihren Kammern . . . sprachen: wie lange sollen wir noch hier bleiben? wann erscheint endlich die Frucht auf der Tenne unseres Lohnes? aber ihnen hat der Erzengel Jeremiel geantwortet und gesprochen: wann die Zahl von euresgleichen voll ist — so könnte das auf einen Mythos zurückgehen, wie er uns auch im Mandäismus erhalten ist. Im linken Genza (III, 11 S. 87 PETERMANN) sagt nämlich ein göttliches Wesen: ich predige und gehe zu allen Seelen; als sie mich erblickten, versammelten sie sich und sprachen zu mir: Sohn Guter, sprich zu deinem Vater: wann werden die Gefangenen erlöst werden und wird den Notleidenden, die in Not sind, weit werden? und ich antwortete: nur das Ende aller Dinge kann dem, der Böses getan hat, Erlösung bringen. Auch im Johannesbuch (Kap. 74)<sup>2</sup> wird Anōš, der um seine wegen ihres Glaubens verfolgten Jünger klagt und von seinem Vater den Weltuntergang erbittet, von diesem beschieden: beruhige dich, beruhige dich, Anōš-Uthra, und die Ruhe der Gerechten finde sich bei dir ein, noch ist das Maß der Welt nicht voll. All das erinnert zweifellos an die in Rede

1. BOUSSET, Offenbarung <sup>6</sup> 269. 2. vgl. auch REITZENSTEIN, SAH, *philos.-hist.* Kl. 1919, 12, 28f. 35.

stehende Stelle in der Offenbarung und kann also zu ihrer Erklärung dienen.

18. Wenn V. 12 die Sonne schwarz wie ein härener Sack und der Mond rot wie Blut werden soll, so sah BOLL<sup>1</sup> darin die Verbindung einer atmosphärischen Sonnen- und einer astronomischen Mondfinsternis, wie weiterhin, „ganz mit dem gleichen Ausdruck περιβεβλημένη bezeichnet, einmal die Wolke (10, 1) und ein andermal die Sonne (12, 1) als Gewand eines himmlischen Wesens“ diene. Aber er fuhr selbst fort: „der Gedanke, daß Wolken und Iris atmosphärische Erscheinungen sind, die Sonne ein Weltkörper, liegt dieser primitiven Anschauung fern“; es handelt sich also um keinen hier zu erwähnenden Einfluß der babylonischen oder hellenistischen Astronomie bzw. Astrologie.

19. Auch der Vergleich der vom Himmel fallenden Sterne mit den Früchten eines vom Wind geschüttelten Feigenbaumes V. 13 braucht nicht mit EISLER<sup>2</sup> und BOLL auf die Vorstellung vom Weltenbaum zurückgeführt zu werden, die sich außerdem, wie der erstere zeigte, nicht nur bei den Griechen, sondern ebenso den Israeliten findet, so daß eine religionsgeschichtliche Erklärung der Stelle in dem hier in Rede stehenden Sinn nicht nötig wäre. Und vor allem braucht man gar nicht an jene Vorstellung zu denken; die Aussage läßt sich als einfacher Vergleich auffassen.

20. Wenn es V. 15f. heißt: die Könige der Erde usw. verbargen sich in die Höhlen und in die Felsen der Berge vor dem Zorn des Lammes, so verglich BOLL damit ein hermetisches Brontologium (*Catal. cod. astrol.* VII, 229, 26ff.), das eine ähnliche Ankündigung enthält (vgl. auch Lyd., *de ost.* 92, 1) und verwies darauf, daß solche θεοῦ ὀργή oder θεοχολωσία, wie sie in der Offenbarung vorausgesetzt wird, auch den hellenistischen und vollends babylonischen Texten nicht fremd sei. So mögen in der Tat neben den alttestamentlichen Vorbildern, ja schon auf diese, solche andersartigen Einflüsse eingewirkt haben.

21. Lesen wir 7, 10 zum erstenmal ein Loblied der Seligen (ein anderes folgt 15, 3f.), so könnte man auch dazu Stellen bei Vergil vergleichen, die, wenn auch nicht auf Poseidonios, so doch andere Vorbilder zurückgehen werden. Er sagt nämlich *Aen.* VI, 644 von den Seligen im Elysium: *carmina dicunt*, und läßt V. 657 Aeneas *laetum choro paeana canentis* erblicken. NORDEN<sup>3</sup> zitierte dazu christliche Parallelen aus späterer Zeit; man kann aber, wie gesagt, auch schon die genannten Stellen in der Offenbarung Johannis damit in Verbindung bringen.

22. Das halbstündige Schweigen 8, 1 — es könne auch eine halbe Doppelstunde, also eine ganze einfache Stunde dauern — wollte BOLL, da es unmittelbar nach dem großen Lobgebet aller Engel (7, 11f.) eintrete, ähnlich wie in dem Testament Adams erklären, nach dem in der ersten Stunde des Tages die Menschen Gott anbeten, in der zweiten die Engel, in der dritten die Vögel usw., bis in der zwölften Stunde ἀναπαύονται τὰ τᾶγματα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ πυρινὰ τᾶγματα. Man könnte für diese Theorie noch anführen,

1. Offenbarung 17. 2. Weitenmantel und Himmelszelt 1910, 32, 1. 3. Vergilius Aeneis Buch VI <sup>2</sup> 296.

daß ja auch in der Apokalypse jenem Schweigen nicht nur der Lobgesang der Engel, sondern vorher der der großen Menge aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen vorangeht. Aber gegen sie spricht doch, daß das Schweigen eben nicht unmittelbar auf das Lobgebet der Engel folgt. Ferner handelt es sich bei dem ganzen siebenten Kapitel augenscheinlich um ein Stück, das zu der im übrigen hier benutzten Tradition von den sieben Siegeln ursprünglich gar nicht gehört. Die Öffnung des sechsten Siegels war schon 6, 12f. geschildert worden, die des siebenten folgt erst 8, 1, und hier heißt es nun: es ward ein Schweigen im Himmel von einer halben Stunde. Eigentlich hätte jetzt das Ende kommen sollen, wie es denn auch nach dem Blasen der siebenten Posaune 11, 15 heißt: es erhob sich ein lautes Rufen im Himmel: das Reich der Welt ist unserem Herrn geworden und seinem Christus — und weiter: wir danken dir, Herr Gott, Allbeherrscher . . ., daß du die große Gewalt ergriffen und die Herrschaft genommen hast usw. Und nach dem Ausgießen der siebenten Zornschale 16, 17 lesen wir: es ging aus ein lauter Ruf aus dem Tempel vom Throne her: es ist geschehen. Ich glaube also doch, daß jenes Schweigen 8, 1 von dem Apokalyptiker selbst ersonnen ist, um dadurch ungemein wirkungsvoll zu der zweiten, ursprünglich offenbar mit der ersten identischen Reihe von Zeichen vor dem Ende überzuleiten.

23. Auch die Zornschalenplagen 16, 2ff. waren wohl ursprünglich mit den Posaunenplagen identisch und je die vier ersten bezogen sich auf die Erde, das (Salz- und Süß-)Wasser, die Sonne bzw. Sonne, Mond und Sterne. Aber daß diese das Feuer vertreten sollten und die je letzte Plage die Luft betreffen sollte, ist trotz BOLL keineswegs sicher und noch weniger lassen sich die gesamten je sieben Plagen auf ein entsprechendes Siebenerschema zurückführen, wie es BOLL zunächst im sechsten Kapitel der frühestens um 450 v. Chr. entstandenen Schrift *περὶ ἑβδομάδων* (ROSCHER, Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl) fand. Hier werden der Makro- und Mikrokosmos in folgende acht Teile zerlegt: Steine — Knochen, Humus — Fleisch, Feuchtwarmes — Mark, Gehirn und Samen, Flußwasser — Blut in den Adern, Sumpfwasser — Urin und Kot, Meerwasser — Feuchtigkeit in den Eingeweiden, Luft — Atem, Mond — Verstand, und das letzte „Element“ hielt BOLL für nicht ursprünglich. Indes daß auch nur das übrigbleibende Siebenerschema der Doppelreihe von Plagen zugrunde liegen sollte, ist wohl schon im allgemeinen wenig wahrscheinlich und auch im einzelnen ist die Ähnlichkeit zwischen beiden sehr gering. So erklärte BOLL<sup>1</sup> selbst: „der Hippokrateer des 5. Jahrhunderts steht zeitlich und inhaltlich zu weit ab; aber“, so fuhr er fort, „die ganze Idee ist auf uns noch unbekannten Wegen weiter entwickelt worden und wir treffen sie zu unserer Überraschung plötzlich in einer Region, die genau eben die — der Apokalypse ist; und in einer ihr in gewissen Punkten noch näher kommenden Gestalt. Und zwar in einem seltsamen und weitverbreiteten Mythos vom ersten Menschen — als sollte GUNKELS These von der Übertragung der Mythen der Urzeit auf die Endzeit sich an einem schlagenden Beispiel neu erweisen.“ Ich glaube zunächst, daß dieses gewiß geltende Gesetz doch nicht die Verwendung eines Mythos zur Ausmalung der Plagen



vor dem Ende erklären würde; vor allem aber finde ich die Ähnlichkeit zwischen jenem Mythos und der Apokalypse wieder außerordentlich gering. Während nämlich im slavischen Henochbuch Kap. 8 das Fleisch Adams von der Erde, sein Blut vom Tau, seine Augen von der Sonne, seine Knochen vom Stein, sein Verstand von der Schnelligkeit der Engel und der Wolke, seine Adern und Haare von dem Gras der Erde, seine Seele von dem Geist Gottes und dem Wind genommen sein sollen, ist vom Fleische bei der ersten Zornschale nur indirekt und bei der ersten Posaune überhaupt nicht die Rede — ebenso wenig wie irgendwo von den andern Bestandteilen des Menschen. Ja, auch von den Bestandteilen der Welt oder Gottes, aus denen Adam geschaffen sein soll, erscheinen zwar bei den je vier ersten Plagen die Erde, das Meer und die Sonne, bei der ersten und fünften Posaune das Gras, bei der siebenten Zornschale auch zwar nicht der Wind, aber die Luft, dagegen der Tau, der Stein, die Schnelligkeit der Engel, die Wolke überhaupt nicht. Wenn BOLL<sup>1</sup> endlich behauptete: „selbstverständlich hat der gleiche Verfasser beidemal mit dem Schema operiert; es wäre der unglaublichste Zufall von der Welt, wenn zwei verschiedene von Johannes benutzte Apokalyptiker beide zufällig das gleiche Schema der Adamserschaffung für ihre sieben Plagen verarbeitet hätten“, so zeigt doch die weitgehende Übereinstimmung der beiden Reihen und die manchmal ganz unvorstellbare Einschränkung der Posaunenplagen auf ein Drittel (8, 7ff. 9, 15), die nur für die Zornschalenplagen noch etwas übriglassen soll, daß beide Reihen ursprünglich nicht aufeinander folgten. BOLLS Theorie, die BOUSSET<sup>2</sup> und E. MEYER<sup>3</sup> gleichwohl billigten, wird also hier, wie auch GRESSMANN<sup>4</sup> sah, von ihm selbst *ad absurdum* geführt, was indes nicht ausschließt, daß im einzelnen zunächst in der Posaunenvision doch manches auf fremde Einflüsse zurückgeht.

24. Wenn 8, 10f. ein großer Stern vom Himmel fällt und dadurch viele Menschen sterben, so sah darin BOUSSET eine Nachwirkung der Bund. 30, 18. 31 bezugten Erwartung, am Ende der Tage würde der Stern Gôkihar vom Himmel fallen und auf Erden Jammer verbreiten, auch den Drachen in dem glühenden Metall verbrennen. Aber der Stein Gôkihar fällt eben auf die Erde, während der Stern in der Offenbarung auf die Flüsse und Wasserquellen und der andere in V. 8 — denn auch hier wird an einen solchen zu denken sein — ins Meer stürzt. Diese Parallele spricht auch gegen die Theorie von GRESSMANN, daß V. 10f. die vorderorientalische Vorstellung von der Fruchtbarkeitsgöttin, die als Stern in Quellen oder Flüsse fällt, zugrunde liege; außerdem müßte man dann annehmen, daß die Vorstellung vom Apokalyptiker ins Gegenteil verkehrt worden sei. Endlich die von BOLL zur Erklärung des Umstandes, daß der Stern, an dem die Menschen sterben, Wermut heißt, herangezogene astrologische Theorie, nach der die Pflanzenart *ἀρτεμίσια*, zu der der Wermut gehört, die Pflanze des Sternbildes des giftigen Skorpions ist, braucht deshalb hier nicht verglichen zu werden, weil der Wermut ja schon im alten Testament (Jer. 9, 14. 23, 15) als giftig gilt und ebenso sonst so angesehen wird, ohne daß für ihn ein derartiger Ursprung

1. ebd. 67. 2. ThLZ 1915, 274f. 3. Ursprung II, 351. 382. 4. BPhW 1915, 329f.

angenommen würde<sup>1</sup>. So wird auch das Fallen des Sterns, das, wie gesagt, schon *ap.* 8, 8 und dann wieder 9, 1 erscheint, nicht durch Vergrößerung der bloßen ἀπόρροια, des Abfließens feuriger Teilchen, durch das man das Vorkommen von Giftpflanzen erklärte, entstanden sein; nur wenn der Stern 8, 10 wie eine Fackel brennt und sich dann wohl auflöst, so könnte dem zugleich der astrologische Sprachgebrauch zugrunde liegen — auch in dem großen Pariser Zauberpapyrus heißt es V. 2939: ἐὰν ἴδῃς τὸν ἀστέρα . . . παραμήκην ὡς λαμπάδα, ἥδη ἤρξεν und in dem Berliner I, 154: ταῦτα εἰπὼν ὄψει τινὰ ἀστέρα ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀναλυόμενον καὶ θεοποιούμενον. Daß dagegen der Tod nur des Drittels der Menschheit, der V. 11 erwartet wird, nicht auf die Anschauung des hier allerdings aus alten Quellen schöpfenden Dinkard (IX, 15, 2, SBE XXXVII, 198), die Schlange Azi Dahâka würde ein Drittel der Menschheit verschlingen, oder gar die des Vendidâd (18, 62f.) zurückgeht, die Hure, die den Samen der Gemeinder und Nichtgemeinder durcheinander menge, hindere ein Drittel der im Flußbett fließenden Wasser an ihrem Lauf dadurch, daß sie sie mit ihrem Blick trifft, sahen wir ja schon (S. 136).

25. Daß V. 13 ein Adler im Mittelhimmel fliegt, erklärte BOLL daraus, daß der Pegasus, dem hier wie im Kap. 4 der Adler entspreche, nach astrologischer, und zwar schon babylonischer Lehre am Anfang der Welt kulminiert habe und das auch am Ende der Tage tun würde. Ja, er leitete aus dieser Stellung des Adlers oder vielmehr Pegasus auch den Umstand ab, daß 19, 17 ein Engel allen im Mittelhimmel fliegenden Vögeln ruft; d. h. er nahm an, daß diese an die Stelle des Sternbildes getreten sind. Aber das ist wohl wenig wahrscheinlich; zeigt der Apokalyptiker vielmehr, wie BOLL<sup>2</sup> selbst sagte, durch die 14, 6 gebrauchte Wendung: καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι „deutlich, daß für ihn das Wort μεσουράνημα nur mehr ein verblaßtes Stilmittel ist“, so kann das sehr wohl auch 19, 17 und ebenso 8, 13 zutreffen. Dagegen mag der hier erwähnte Adler, außer auf den Glauben an Vögel, und speziell Adleromina, den wir ja schon bei den Babyloniern finden<sup>3</sup>, noch besonders auf seine Verehrung in einer anderen Religion, nämlich der syrischen<sup>4</sup>, zurückgehen — ebenso wie in der syrischen Apokalypse des Baruch (70, 19ff.) und den *Paralipomena Jeremiae*, wo er einen Brief an die neunundeinhalb Stämme in der Zerstreuung oder nach Babylonien überbringt.

26. Die Heuschrecken, die 9, 1ff. aus dem Brunnen der Tiefe kommen, waren schon von GUNKEL, BOUSSET, O. PFLEIDERER und GRESSMANN als mythologische Wesen erklärt, aber doch auf kein bestimmtes Vorbild zurückgeführt worden. Das versuchte erst BOLL, und zwar unter dem Beifall von BOUSSET, WEISS-HEITMÜLLER, DEUBNER<sup>5</sup> und bedingungsweise auch GRESSMANN<sup>6</sup>, indem er auf die Skorpion-Kentauren des babylonischen und ägyptisch-griechischen

1. vgl. FEHRLE, Die Heuschrecke im Aberglauben, Hessische Blätter für Volkskunde 1912, 214f. 2. Offenbarung 39. 3. vgl. JASTROW, Religion II, 797, 801. 810. 4. vgl. CUMONT, *L'aigle funéraire des Syriens*, RHR 1910, 62, 145f. 5. Griechische und römische Religion 1911—1914, AR 1921, 201. 6. BPhW 1915, 330f., vgl. auch PIEPENBRING, RHR 1922, 85, 6f.

Himmels verwies. Aber wenn schon Joel, an den natürlich zugleich erinnert wurde, die Heuschrecken mit Rossen, Reitern und Wagen verglich, so konnte sie doch wohl auch Johannes oder vielmehr sein Gewährsmann, ohne an jene Sternbilder zu denken, als zum Krieg gerüstete Rosse beschreiben und von ihnen sagen, daß sie eiserne Panzer trügen und daß ihre Flügel wie Kriegswagen rauschten; ja, davon, daß die Heuschrecken, wie die Kentauren der babylonischen Grenzsteine, Bogen und Pfeile, oder neben dem Hunds- einen Menschenkopf hätten, weiß er gerade nichts. Auch die Haare wie Weibshaare erinnern wenig an die Perücken jener babylonischen und ägyptischen Tierkreiskentauren, sondern erklären sich wohl doch aus der Ähnlichkeit der Fühlhörner mit Haaren, ebenso wie der König der Heuschrecken nicht der Bezeichnung des Kentauren als einer königlichen Erscheinung bei Teukros und anderen Astrologen, sondern, wenn man dafür nach einem besonderen Grund suchen will, der Stelle Spr. 30, 27: die Heuschrecke — aber nur die irdische — hat keinen König — sein Dasein verdankt. Allerdings haben die Heuschrecken, wie die Kentauren (sei es neben dem Pferdeschwanz, sei es statt seiner) einen Skorpionstachel, aber das gilt, wie schon GUNKEL zeigte, ebenso von dem „Drachen von Babel“, d. h. dem *mušruššû* und dem ahri-manischen Tier. Auch die Kränze oder Kronen wie von Gold auf den Köpfen der Heuschrecken brauchen nicht daher zu stammen, daß der Kentaur auf den ägyptischen Himmelsbildern die doppelte (!) Krone trägt oder daß der mit ihm identische Schütze in der griechischen Astrologie *διαδηματοφόρος* heißt bzw. daß er den zu seinen Füßen stehenden Kranz, wie wir schon (S. 381) sahen, abgeworfen haben soll und also eigentlich tragen müßte; die Kränze oder Kronen können vielmehr ganz gut auf die Verlängerung der Stirn und des Scheitels, die manche Heuschrecken zeigen<sup>1</sup>, zurückgehen. Weiterhin, daß die Heuschrecken die Menschen fünf Monate lang quälen sollen, ist nicht notwendig daraus zu erklären, daß der Skorpion das fünftletzte Tierkreiszeichen ist und nach fünf Monaten das Jahr zu Ende geht; man kann auch mit BOUSSER daran denken, daß Heuschrecken sonst innerhalb einer Zeit von fünf Monaten erscheinen, während sie hier die ganze Zeit über bleiben sollen, oder noch einfacher, wenn nicht an die Dauer der Sintflut (*gen.* 7, 24), so an den sprichwörtlichen Gebrauch der Fünffzahl im übrigen neuen Testament, für den wohl nicht erst wieder auf ihre Beliebtheit in der pythagoräisch-platonischen Mystik<sup>2</sup> verwiesen zu werden braucht: kauft man nicht fünf Sperlinge um zwei As (Lk. 12, 6), fünf in einem Haus werden sich miteinander verfeinden (V. 52), ich habe fünf Joch Ochsen gekauft (14, 9), ich habe fünf Brüder (16, 28), fünf Männer hast du gehabt (Joh. 4, 18), ich möchte lieber fünf Worte mit dem Verstand reden als zehntausend in Zungenrede (I. Kor. 14, 19). Vollends daß die Menschen deshalb den Tod suchen, aber nicht finden werden, weil der Skorpion zu der Hadeshälfte gehört und als Unterweltpförtner demjenigen den Eintritt verwehrt, dem dieser noch nicht bestimmt ist, ist doch wohl wieder eine unnötig künstliche Erklärung; denn eine ähnliche Ankündigung findet sich auch schon Jer. 8, 3, und wenn in der Apokalypse

1. vgl. BREHM, Tierleben, Insekten 1892, 587. 597f. 2. vgl. GEIGENMÜLLER, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, NJKIA 1921, 254. 269.



(und Sib. II, 307) der Tod vor den Menschen fliehen soll, so hat das wieder den sehr einfachen Grund, daß auch für künftige Plagen noch etwas zu tun übrigbleiben muß. Erst recht unnatürlich ist es, wenn das Hervorkommen der Heuschrecken aus dem Brunnen der Tiefe damit erklärt wird, daß unter dem Tierkreisbild des Skorpions das Sternbild des Altars steht, das bei Michael Skotus, dem Hofastrologen Friedrichs II. und bei Apian auch *puteus* heißt. BOLL hielt es ja selbst nicht für völlig ausgeschlossen, daß diese Bezeichnung erst aus der Apokalypse stammt; aber selbst wenn das nicht der Fall sein sollte, so dürfte man aus so späten Quellen doch wohl nicht entnehmen, daß der Altar am Himmel schon früher als Brunnen bezeichnet worden ist, und dies um so weniger, als für den Brunnen, der in die Abyssos führt, doch schon BOUSSET auf das Märchen von der Frau Holle verwiesen hatte. RADERMACHER<sup>1</sup> hatte außerdem ein sizilianisches Märchen verglichen, in dem ein Seminarist in einen Brunnen steigt, um eine Königstochter in der Unterwelt zu erlösen; die Vorstellung, daß man auf diesem Wege in die Unterwelt (die später zur Hölle wurde) gelangen könnte, wird also auch anderwärts vorhanden gewesen sein und konnte daher hier ohne weiteres verwendet werden, ohne daß erst eine himmlische Lokalität auf oder unter die Erde übertragen zu werden brauchte. Auch die Bezeichnung des Abaddon-Apollyon als des Königs der Heuschrecken wird also nicht astrologisch (aus der Stellung des Skorpions an der Hadeshälfte des Himmels) zu erklären sein, sondern ergab sich aus jener Auffassung der Tiefe als des Ortes der feindlichen Mächte. Dabei ließe sich mit VÖLTER<sup>2</sup> daran denken, daß ein Herrscher über sie in Analogie zu Ahriman, der ja auch in der Hölle wohnt, angenommen worden wäre; aber nötig ist das nicht; wie ὄδηρ, so konnte auch אֲבֶדֶן ohne ein solches Vorbild personifiziert und dann eben zum König der Hölle gemacht werden.

27. BOLL wollte wohl auch die Reiterscharen V. 16ff., deren Macht auf ihren Schlangenschwänzen beruht, weil von den Reitern nichts als der Panzer erwähnt werde, sie also Pferdemenchen zu sein schienen, und weil in dem *Cod. Casanat.* 545f. 41 v der Tierkreiskentaur einen Schwanz hat, der ganz wie eine aufgerichtete Schlange aussieht, auf diesen zurückführen; aber dazu genügen jene Einzelheiten noch nicht. Man braucht auch nicht speziell auf die Darstellung der Giganten auf dem pergamenischen Altar hinzuweisen, sondern nur anzunehmen, daß, wie im ersten Teil des Kapitels die Heuschrecken, so hier die Feinde der Endzeit phantastisch geschildert werden. Daß dabei die von VÖLTER, BOUSSET und W. BAUER verglichene persische Erwartung, vor dem Ende würden von Osten oder Nordwesten her dämonische Horden vorbrechen, mitgewirkt hat, ist bei dem geringen Alter des jene Erwartung enthaltenden Bāhman Yašt nicht eben wahrscheinlich.

28. Die sieben Donner 10, 3ff. sind wohl nicht mit BOLL als die Donner der sieben Himmel, d. h. der sieben Planetensphären, zu verstehen. Gewiß wurden Donner und Blitz nach babylonischer Lehre in bestimmten Teilen des Himmels lokalisiert und schienen aus Sonne, Mond oder großen Sternen hervorzugehen; aber wenn die sieben Donner hier doch offenbar eine ganz

1. Das Jenseits im Mythus der Hellenen 1903, 78ff.    2. Offenbarung 1904, 31.

ähnliche Bedeutung wie die sieben Siegel, Posaunen und Zornschaalen haben (weil sie diese haben, dürfen sie ja nicht aufgeschrieben werden), so wird man sie auch wie diese, d. h. ohne Rücksicht auf die Planetensphären, erklären müssen.

29. Mit dem aus der Abyssos aufsteigenden Tiere 11, 7 können wir gleich das ebenso beschriebene 17, 3. 8 und das aus dem Meer aufsteigende 13, 8 zusammennehmen; ja, auch der Drache 12, 15 schleudert aus seinem Rachen hinter dem Weibe einen Strom her und tritt V. 18 auf den Sand des Meeres, und das Weib in Kap. 17, das auf dem Tiere sitzt und deshalb nur eine andere Erscheinungsform desselben darstellt (wie vielfach die auf Tieren stehenden, sie tragenden oder auch nur von ihnen begleiteten Gottheiten eine andere Erscheinungsform dieser Tiere<sup>1)</sup>, sitzt V. 1 zugleich an vielen Wassern. Ferner führt, wie das Tier 11, 7 mit den beiden Zeugen, so der Drache 12, 7. 17 mit Michael und seinen Engeln, sowie den übrigen vom Samen des Weibes, und das Tier 13, 7 mit den Heiligen Krieg. Weiterhin ist der Drache 12, 3 πυρρός und das Tier 17, 3 κόκκινον, das Weib V. 4 außerdem in πορφυροῦν gekleidet, und das sind alles nur verschiedene Nuancen derselben Farbe. Endlich hat, wie der Drache 12, 3, so das Tier 13, 1 und das andere 17, 3 sieben Köpfe und zehn Hörner; Diademe sitzen allerdings im ersten Fall auf den Köpfen (auf die sie allein gehören), im zweiten auf den Hörnern, und Namen der Lästerung stehen 13, 1 auf den Köpfen, 17, 3 auf dem ganzen Tier. Aber das alles — das Tier 13, 5f. redet auch Lästerungen gegen Gott, seinen Namen und sein Zelt — macht natürlich keinen großen Unterschied; im Grunde sind die vier Tiere identisch.

Ja, wir müssen auch noch das „andere“ Tier V. 11ff. hinzunehmen; denn es steigt zwar von der Erde auf, hat auch nur zwei Hörner, redet aber wie ein Drache. Daß es alle Befehle des ersten Tieres vor ihm vollzieht und die Erde und ihre Bewohner dazu bringt, das erste Tier anzubeten, und ebenso, daß V. 2 diesem der Drache seine Kraft, seinen Thron und große Gewalt gibt, zeigt natürlich, daß zwischen den beiden Tieren, sowie dem ersten Tier und dem Drachen ein Unterschied gemacht wird; aber daß eine solche Verbindung zwischen ihnen hergestellt wird, deutet wohl zugleich darauf hin, daß sie ursprünglich alle dasselbe bedeuteten; das Tier 11, 7 betrachtet augenscheinlich auch Johannes als identisch mit dem ersten in Kap. 13, sofern nämlich 16, 13 und 20, 10 nur der Drache, das Tier und der Lügenprophet genannt werden, und darunter ist das zweite Tier in Kap. 13 zu verstehen.

Nun glaubt man vielfach, jenes eine Ungeheuer, das ursprünglich erwartet wurde, sei doch erst wieder durch Zusammenlegung der vier Dan. 7, 3ff. geschilderten Tiere entstanden, die auch aus dem Meer aufsteigen, zusammen sieben Köpfe haben und von denen die drei ersten in der Tat den *ap.* 13, 2 (allerdings in umgekehrter Reihenfolge) genannten entsprechen, während das vierte zunächst zehn Hörner hat und das kleine Horn, das es dann noch bekommt, große Dinge redet. Aber ebensogut könnten diese vier Tiere und

1. vgl. GUNKEL, Schöpfung 365, W. BAUER, Handkommentar<sup>3</sup> IV, 481. Dabei mögen WEISS-HEITMÜLLER, Schriften<sup>3</sup> IV, 301 immerhin recht damit haben, daß man zugleich an eine auf einem Panther oder dgl. reitende Bakchantin dachte.

desgleichen die beiden anderen Fabelwesen Dan. 8, 3ff., sowie die zwei Tiere *ap.* 13 aus einem einheitlichen Ungeheuer entstanden sein. In der Tat ist, so wenig wie das Tier V. 1ff. bloß Bild für das römische Reich, das andere V. 11ff. für das Priestertum des römischen Kaiserkults und das Tier bzw. das auf ihm sitzende Weib 17, 1ff. für die Stadt Rom, der zweigehörnte Widder Dan. 8, 3f. bloß Bild für die Könige von Medien und Persien, auf die er V. 20 gedeutet wird, oder der einhornige Ziegenbock V. 5ff. für den König von Griechenland bzw. Alexander und seine Nachfolger, die nach V. 21ff. darunter zu verstehen sind; namentlich daß Antiochus IV., wie es V. 24f. heißt, Gewaltige ins Verderben stürzen und gegen die Heiligen sein Sinnen richten würde, hätte man von sich aus gewiß nicht V. 10 dadurch veranschaulicht, daß er etliche von den Sternen zu Boden werfen und mit Füßen treten würde. Auch die 7, 3ff. beschriebenen Tiere, die so wenig wie die andern im einzelnen ausgedeutet werden, sind eben deshalb gewiß nicht bloß Bilder für das babylonische, medische, persische und griechische Reich, sondern stammen aus einer älteren Überlieferung, in der auch der Zug, daß, bevor die Tiere erscheinen, das gewaltige Meer von den vier Winden des Himmels aufgerührt wird, seinen besonderen Sinn gehabt haben wird.

In der Tat finden wir in andern Stellen des alten Testaments einen solchen, zunächst in der Urzeit spielenden Mythos. Wenn es z. B. Jes. 51, 9f. heißt: werde wach, werde wach, lege Kraft an, du Arm Jahwes! Werde wach, wie in den Tagen der Vorzeit, den uralten Geschlechtern. Warst nicht du es, der Rahab zerhieb, den Drachen durchbohrte? Warst nicht du es, der das Meer ließ versiegen, des großen Ozeans Gewässer? — so wird vorausgesetzt, daß Jahwe in der Urzeit ein oder vielleicht mehrere Meerungeheuer besiegt hat. Zugleich aber zeigt die späte Stelle 27, 1: an jenem Tage wird Jahwe mit seinem harten und großen und starken Schwert bestrafen den Leviathan, die flüchtige Schlange und die gewundene Schlange, den Drachen töten, daß sich dieser urzeitliche Vorgang, wie andere, in der Endzeit wiederholen sollte<sup>1</sup>, und so erklärt sich also auch jene Erwartung bei Daniel und in der Apokalypse. Ja, hier heißt es 17, 8. 10 ausdrücklich von dem Tier (nicht, wie man unbegreiflicherweise immer wieder behauptet, einem seiner Häupter): es war und ist und wird aus der Tiefe aufsteigen.

Nun versteht es sich von selbst, daß ein solcher, dann ins Eschatologische umgedeuteter Mythos nicht in Israel entstanden sein kann, sondern aus einer anderen Religion stammen muß. Doch ist trotz GUNKEL, ZIMMERN, A. JEREMIAS und STÄRK<sup>2</sup> nicht an den im babylonischen Schöpfungsepos *Enuma eliš* erzählten Mythos vom Kampf Marduks gegen Tiāmat zu denken; denn in ihm wird diese, wie JENSEN wiederholt<sup>3</sup> eingewandt hat, nur als Weib, nicht als Tier bezeichnet. Eher könnten unter den mancherlei, zum Teil auch schlangentartigen Ungeheuern, die auf babylonischen Denkmälern eine Gott-

1. vgl. GUNKEL, Schöpfung 29ff., Genesis 1901. <sup>3</sup> 1910, 119ff. 7, ZIMMERN, Keilinschriften <sup>3</sup> 507f., H. DUHM, Geister 36ff., A. JEREMIAS, Das Alte Testament <sup>3</sup> 57ff., Babylonisches 38, LOTZ, Das Alte Testament und die Wissenschaft 1905, 183, Die biblische Urgeschichte 1907, 55ff., H. SCHMIDT, Jona 87ff., DIBELIUS, Handbuch III, 2, 32.  
2. Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 88. 3. zuletzt Gilgameschepos I, 60ff.



heit bekämpft, urzeitliche Untiere zu verstehen sein; ja wir sahen schon (S. 377), daß Agum II. neben dem Bilde der T'hôm dasjenige eines *mušruššû* aufstellte. „Wie ein solcher *mušruššû* vorgestellt wurde,“ sagte ZIMMERN<sup>1</sup>, „lehren aber die Ausgrabungsbefunde in Babylon, wenn man sie mit den Inschriften Nebukadnezars zusammenhält. Denn entsprechend den von Nebukadnezar erwähnten Wildstier- und *mušruššû*-Darstellungen wurden bei den Ausgrabungen im Ksar, und zwar eben an der von Nebukadnezar genau bezeichneten Stelle des Mauerlaufs, Ziegelreliefs *in situ* gefunden, die teils Darstellungen schreitender Stiere, teils solche eines Fabelwesens enthielten, das den Kopf einer Schlange (mit Hörnern), Vorderfüße eines Panthers, Hinterfüße eines Adlers, den Körper bedeckt mit Schuppen und am Schwanzende einen Skorpionstachel hatte.“ Endlich in dem Ninibhymnus wird die Waffe des Gottes erst mit dem *mušmahhu*, der „großen Schlange“ mit „sieben Köpfen“ und sodann mit dem *mušruššû lâmtim* verglichen; ist dieses aber das Chaosungeheuer, so wohl auch jenes. Wir hätten also im Babylonischen selbst zu verschiedenen Sonderzügen im Bilde der Tiere bei Daniel und in der Offenbarung Parallelen; während allerdings die zehn Hörner wohl trotz HOMMEL<sup>2</sup> und ZIMMERN nicht auf die zehn babylonischen Urkönige zurückgehen, sondern erst von dem Verfasser des Buches Daniel als Bilder für die Könige von Alexander bis Demetrius I. Soter hinzugefügt sein werden. Noch wahrscheinlicher würde diese Herleitung der in Rede stehenden Tradition aus Babylon freilich sein, wenn sie, wie schon DUPUIS meinte, vom Himmel abgelesen wäre. In der Tat steht dem Sternbild des Stieres, in dem die Babylonier Marduk lokalisiert zu haben scheinen, *serpens*, *hydra*, *draco* und *cetus* ungefähr gegenüber, ja, von dem in dem LAB-bu-Mythus mit diesem wohl identifizierten Drachen heißt es ausdrücklich, Ellil habe ihn am Himmel gezeichnet. Und wenn nun die Babylonier bereits die Präzession des Frühlingspunktes gekannt hätten, könnten sie deshalb auch schon eine Wiederholung jenes Kampfes mit dem Drachen in der Endzeit erwartet haben; aber diese Voraussetzung läßt sich ebensowenig beweisen, wie der ganze von A. JEREMIAS konstruierte Mythus vom Erlöserkönig.

Immerhin wollte BOLL, um das gleich hier einzuschalten, wenigstens einige Züge im Bilde dieser Tiere astral deuten, so zunächst die sieben Köpfe und zehn Hörner, die den sieben und zehn Sternen der unmittelbar auf der Hydra stehenden und mit ihr auch in der Sternsage zu einer Einheit verbundenen Sternbilder des Raben und Bechers entsprächen. Aber darauf deutet doch sowohl in der Offenbarung als bei Daniel nichts hin, und ebensowenig brauchen die Bärenfüße, das Löwenmaul und die zehn Hörner und Diademe des ersten Tieres *ap. 13, 2* auf die Löwenfüße und -gesichter, Hörner und Diademe anderer Sterngottheiten zurückzugehen. Erst recht fern liegt es, die beiden Hörner des zweiten Tieres *V. 11*, weil in dem orphischen Fragment Nr. 168 bei KERN Zeus zugeschrieben werden

ταύρεα δ'άμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα  
ἀντολή τε δύς τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανίωνων,

auf den Auf- und Untergang, den das Tier beherrscht, zu deuten. Diese beiden Hörner gehen vielmehr, wie GUNKEL<sup>1</sup> sagte, auf irgendeine alte mythische Tradition zurück, die nun aber, obwohl dort nichts auf den Charakter des Tieres als eines Wasserungeheuers hindeutet, auch aus einer anderen Religion als der babylonischen stammen könnte.

So erinnerte er selbst und ebenso A. JEREMIAS, CHEYNE<sup>2</sup> und DIBELIUS zugleich an den ägyptischen Mythos vom Kampf zwischen Ra und Apophis; aber er ist dem in der Offenbarung benutzten nicht so ähnlich, daß man gerade an ihn denken möchte. Dagegen wird, worauf außer den eben genannten auch ZIMMERN und VÖLTER verwiesen, im Parsismus (Bund. 29, 8f., SBE V, 119) nicht nur eine zweimalige Erscheinung der feindlichen Macht, die hier ebenfalls als Schlange erscheint, angenommen, sondern diese auch, wie zuerst im Buche Daniel, mit einem Weltreich identifiziert; denn diesen Sinn hat es wohl, wenn sie schon Yt. 5, 29 nach Bawriš, d. h. Babylon versetzt wird<sup>3</sup>. Daß der Sturz des Satans auf die Erde aus dem Parsismus stammen dürfte, sahen wir ja schon oben (S. 141). Endlich berichtet auch der Mandäismus nicht nur von Hibil-Ziwâ einen Kampf mit dem Drachen, sondern erwartet dessen Erscheinung nochmals in der Endzeit und beschreibt ihn dabei ähnlich wie den babylonischen *mušruššû* oder das Tier der Offenbarung: er hat den Kopf des Löwen, den Leib des Drachen, die Flügel des Adlers, die Flanken der Schildkröte, die Hände und Füße des Unholds<sup>4</sup>. Und entsprechend wird das böse Prinzip der Manichäer geschildert: sein Kopf war wie der Kopf eines Löwen, sein Rumpf wie der Rumpf eines Drachen, seine Flügel wie die Flügel eines Vogels, sein Schwanz wie der Schwanz eines großen Fisches und seine vier Füße wie die Füße der kriechenden Tiere<sup>5</sup>. So lebten diese Vorstellungen noch später fort und konnten mithin auch auf das Juden- und durch seine Vermittlung das Christentum einwirken, ohne daß sich bestimmt angeben ließe, von welcher Seite und in welcher Form das geschah. Aber an dem heidnischen Ursprung der biblischen Anschauung kann kein Zweifel sein.

Auch die Angabe 13, 5, das Tier würde es zweiundvierzig Monate lang treiben, mit der zunächst die entsprechenden Aussagen 11, 2f. 12, 6. 14 zusammenzunehmen sind, wollte GUNKEL aus einem solchen Mythos erklären: dreiundeinhalb bedeute den Weltenwinter, d. h. wohl, derselbe sei auf ebensoviel Jahre veranschlagt worden, weil der natürliche Winter drei und einen halben Monat dauere. Da die dreiundeinhalb Tage 11, 9. 11 jedenfalls mit den dreiundeinhalb Jahren zusammenhängen werden, wäre das ja an sich möglich; d. h. wie aus den Jahren Tage, so hätten auch aus Monaten Jahre entstehen können. Aber nachgewiesen ist eine derartige Berechnung des Winters wohl nicht; denn wenn ZIMMERN aus *Maklû* V, 51 schloß, drei Monate und zehneinhalb Tage seien im Babylonischen eine böse Zeit gewesen, so zeigte KUGLER<sup>6</sup>, daß darunter nicht die Zeit von der Wintersonnenwende

1. Verständnis 58. 2. *Bible Problems* 212. 3. vgl. TIELE, RHR 1894, 29, 74f., SÖDERBLOM, *La vie future* 258, 1, DARMESTETER, AMG XXIV, XLIX. 4. vgl. BRANDT, Religion 43. 160. 182, Schriften 226. 5. vgl. FLÜGEL, Mani 1862, 86, KESSLER, Mani I, 387f. 6. Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie, Görres-Gesellschaft, dritte Vereinsschrift für 1907, 46.

bis zur Frühlings-tag-und-nachtgleiche, sondern die Zeit der heliakischen Unsichtbarkeit von *α Piscis austrinae* zu verstehen ist. So lehnte auch BOLL die GUNKELSEHE Erklärung ab und meinte seinerseits, die sieben Halbzeiten hingen mit der halben Stunde 8, 1 zusammen, was doch weder einleuchtend noch, wie BOLL selbst sagte, genügend wäre. Die dreiundeinhalb Jahre sind auch nicht mit E. MEYER aus Dan. 7, 25. 12, 7 und zeitgeschichtlich oder gar mit REUTER<sup>1</sup> auf Grund von Bund. 5 geographisch zu erklären, sondern dreiundeinhalb Jahre sind die Hälfte von sieben Jahren, wie lange, so sahen wir schon (S. 381) nach einer allerdings späten jüdischen Tradition, die Zeit der Not vor der Erscheinung des Messias dauern sollte. Diese Zeit sollte nämlich nach einer nicht erst Mk. 13, 20 und Par., sondern schon im Judentum (*ap. Bar. 20, 1*) sich findenden Erwartung verkürzt werden, und zwar, so erschien es am einfachsten, um die Hälfte.

30. Fahren wir nach dieser zusammenfassenden Besprechung der Tiere in der Untersuchung der einzelnen Stellen der Apokalypse fort, so wollte BOLL daraus, daß der Tempel Gottes im Himmel 11, 19 und 15, 5 nur geöffnet wird, aber dem Seher nicht vorher gezeigt worden ist, schließen, er sei mit dem Himmel identisch. Indes so wenig wie die beiden Altäre 6, 9 und 8, 3 brauchte auch der Tempel erst noch besonders eingeführt zu werden; der Umstand, daß das nicht geschieht, beweist also keinen besonderen Einfluß der hellenistischen Literatur.

31. Wenn das zweite Tier 13, 13. 15 Feuer vom Himmel herabfallen und das Bild des ersten Tieres reden lassen soll, so hängt das mit den ähnlichen Tricks zusammen, von denen wir zwar nicht im Kaiserkult, aber in dem anderer Gottheiten hören<sup>2</sup>. Namentlich zu V. 13 hatte schon WETTSTEIN zahlreiche Parallelen angeführt; außerdem kann man hier noch einmal an jene schon oben (S. 373) erwähnten Darstellungen eines in den Mithrasmysterien verehrten Gottes erinnern, der zwar nicht Feuer vom Himmel herabkommen läßt, aber doch anbläst.

32. Wenn BOLL in der Stimme wie vieler Wasser, großen Donners und von Zitherspielern 14, 2 ursprünglich die Sphärenmusik sah, so würde, da diese Vorstellung, nach Cicero, *somn. Scip. 5, 18* zu urteilen, von der damaligen Philosophie vertreten wurde, auch das als eine religionsgeschichtliche Erklärung in dem hier in Rede stehenden Sinne zu bezeichnen sein. Aber zu beweisen ist sie, wie BOLL selbst zugab, nicht; denn auch wenn es von diesem neuen Liede (das die Sonne also nicht „in alter Weise“ wird tönen sollen) heißt: οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ψῆδὴν εἰ μὴ οἱ ἐκ τὸν τετταράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, so braucht man das nicht zu übersetzen: nur sie konnten es hören. BOLL machte zwar dafür geltend, lernen würden es andere als die Auserwählten gar nicht wollen; aber dabei übersah er, daß es neben ihnen noch andere Fromme geben soll, die das Lied auch nicht lernen würden.

33. MOFFATT wollte den Engel V. 18, weil er von dem himmlischen Altar ausgeht und Gewalt über das Feuer hat, mit dem persischen Ameša spenta

1. Das Rätsel der Edda 1922, 93f. 2. vgl. darüber zuletzt HOPFNER, Geheimlehren 242.



Aša Vahišta, dem Geist des Feuers, zusammenbringen; aber daß von dem Altar 8, 3 nach Erwähnung der Engel, die vor Gott stehen, die Rede ist, beweist um so weniger, daß in Kap. 14 an eines von den angeblichen Vorbildern für diese zu denken ist, als die Stelle in Kap. 8 mit dem Vorhergehenden ursprünglich gar nicht zusammengehört. Und daß der Engel 14, 18 über das Feuer Gewalt hat, liegt einfach daran, daß er eben vom Altar ausgeht.

34. Wenn das Blut der Feinde V. 20 sechzehnhundert Stadien weit bis zu den Zäunen der Pferde stehen soll, so erklärte das BOLL astral; denn in derselben Weise berechne Plinius (*h. n.* II, 41, (41,) 110) die Zahl der Sterne. Aber was hat das mit jener Vorstellung zu tun — außer etwa dies, daß in beiden Fällen das Quadrat von 40 als runde Zahl gilt? Übrigens könnten die sechzehnhundert Stadien zugleich die Länge Palästinas bezeichnen sollen; wenigstens rechnet das Itinerar des Antoninus von Tyrus bis zur ägyptischen Grenze 1664 Stadien. Daß das Blut so hoch stehen wird, ist gewiß eher aus Hen. 100, 3, als der von WELLHAUSEN außerdem verglichenen mandäischen Erwartung zu erklären, daß das Roß des Königs vom Himmel bis zum Sattel in Blut waten und daß das Blut ihm bis an die Nüstern steigen wird.

35. Zu der Erwartung eines Geschwürs 16, 2 (vgl. V. 11) kann man außer auf die sechste ägyptische Plage (*ex.* 9, 10f.) in der Tat mit BOLL unter anderem auf Lydus, *de ost.* 73, 13 und zu der eines Fischsterbens, das V. 3 gemeint sein wird, auf ebd. 64, 11 oder *Catal. cod. astrol.* VII, 227, 8. VIII, 3, 174, 29. 177, 13 verweisen; vielleicht auch zu der Ankündigung eines *ψευδοπροφήτης*, die uns zuerst V. 13 begegnet, auf die *ὄνειρα καὶ μαντεύματα ψευδῇ* bei Lydus, *de ost.* 116, 1. Aber daß solche Wahrsagungen dem Apokalyptiker als Vorbild gedient hätten, wollte BOLL selbst nicht behaupten.

Dagegen führte MOFFATT<sup>1</sup> den Vergleich der drei unreinen Geister, die aus dem Maul des Drachen, des Tieres und des falschen Propheten hervorgehen sollen, mit Fröschen, wirklich auf den Parsismus (*Vd.* 14, 5. 18, 73) zurück. Und gewiß lag das näher, als mit HROZNÝ<sup>2</sup> daran zu denken, daß in der sogenannten Höllenfahrt der Ištar Ašēšunamir, den Ea in die Unterwelt schiebt, in einen Frosch verwandelt wird, oder mit STEINMETZER<sup>3</sup> zugleich daran, daß Frösche nach Artemidor, *onirocr.* II, 15 *ἄνδρας γόητας καὶ βωμολόχους* bedeuten. Allerdings wird zunächst nach Analogie der zweiten ägyptischen (*ex.* 7, 27ff.) eine Froschplage erwartet und weiterhin angenommen worden sein, daß die Frösche, wie die Heuschrecken *ap.* 9, 3 aus der Hölle (bei Hermas, *vis.* IV, 1, 6 aus dem Rachen des Tieres wie ein Drache), aus dem Maul des Drachens, des Tieres und des falschen Propheten hervorgehen würden; aber daß sie nun noch genauer auf unreine Geister gedeutet (oder diese mit ihnen verglichen) wurden, das hing allerdings mit der Auffassung des Frosches als eines unreinen Tieres zusammen, wie sie sich nur im Parsismus findet.

36. Den Namen des Schauplatzes der Schlacht gegen die Könige der Erde 16, 16, der zumeist Ἀμαγεδών gelesen wird, führte zuletzt LEGGE<sup>4</sup>

1. JHJ 1903/04, 352. Wenn er auch Plut. *de Is.* zitierte, so ist hier nur von *μύεσς* *ἐνυδριοί* die Rede. 2. Zur Höllenfahrt der Ištar, WZKM 1903, 328 \*. 3. Das Froschsymbol in Offenbarung 16, BZ 1912, 252ff. 4. *The Word Harmageddon*, PSBA 1900, 121f.

auf den babylonischen Unterweltsgott  $\Upsilon\epsilon\epsilon\mu\iota\gamma\alpha\delta\omega\nu$ <sup>1</sup> zurück, an den hier doch nichts erinnert. Ich glaube vielmehr, daß in ihm Megiddo steckt, wenn es auch dort keinen Berg gibt, auf den doch die erste Silbe des Namens hinzudeuten scheint; aber wenn sie auch nicht mit manchen Zeugen wegzulassen und ebensowenig in  $\text{רָאִי}$  die Stadt zu verwandeln sein wird<sup>2</sup>, so kann man die Erwähnung eines Berges hier und Ez. 39, 2. 4. 17 doch mit Bousset<sup>3</sup> aus alten Sagen von einem Kampfe der Götter auf dem Berge oder um den Berg erklären. „So versammeln sich die abgefallenen Engel Hen. 6, 6 auf dem Berg Hermon; vielleicht ist hier auch die Schilderung des Untergangs des Antiochus Dan. 11, 45 ‚zwischen dem Meer und dem Berg der heiligen Zierde‘ heranzuziehen.“ Und sofern diese Sagen in letzter Linie wohl aus der Fremde stammen, würde es sich auch dabei um eine religionsgeschichtliche Erklärung in unserem Sinne handeln.

37. Wenn BOLL den Gebrauch von  $\epsilon\rho\eta\mu\omicron\upsilon\nu$  für eine Stadt, der sich im neuen Testament nur ap. 18, 19 finde, mit zahlreichen Stellen aus der astrologischen Literatur (*Catal. cod. astrol.* VII, 149, 17. 169, 14. VIII, 3, 167, 2. 185, 8) belegte, so hätte er diese Parallelen auch schon zu 17, 16 anführen können; denn wenngleich es da von der πόρνη heißt: τὰ δέκα κέρατα καὶ τὸ θηρίον ἡρῆμωμένην ποιήσουσιν αὐτήν, so ist doch darunter eben Rom zu verstehen. Aber der Ausdruck kommt für eine Stadt natürlich auch sonst vor und braucht daher hier nicht auf einmal in jener besonderen Weise erklärt zu werden.

38. Vergleich BOLL mit 18, 11: οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ’ αὐτήν (sc. τὴν πόλιν τὴν μεγάλην) *Catal. cod. astrol.* VIII, 3, 176, 15: οἱ ἔμποροί τε καὶ ὁδοιπόροι εἰς ζημίαν καὶ φόβον ἔχονται ἐνιαύσιον, so wollte er damit natürlich für die erstangeführte Stelle nur eine Erklärung neben anderen geben (er verwies zugleich auf Ez. 27). Aber auch dazu ist die Äußerung in dem astrologischen Kodex zu andersartig.

39. Zu der Beschreibung Jesu als des Reiters auf weißem Roß 19, 11 bemerkte W. BAUER<sup>4</sup>: „was man zu dieser Gestalt an iranischen Parallelen beigebracht hat (Sraošō und Mithrō haben weiße Rosse vor ihrem Wagen), ist von verhältnismäßig geringem Belang. Eher wird man an die letzte Inkarnation Vishnus erinnern dürfen“, über die LEHMANN<sup>5</sup> sagte: „als Kalkin, der tapfere Ritter, soll Vishnu in den letzten Tagen auf einem weißen Roß mit strahlendem Schwert erscheinen und nach dem Sturz der Barbaren die Herrschaft der Frommen befestigen.“ Indes ganz abgesehen von der öfters betonten Schwierigkeit, im neuen Testament indische Einflüsse anzunehmen, spricht gegen diese Erklärung noch besonders, daß nach VON ORELLI<sup>6</sup> Kalkin erst seit dem 13. Jahrhundert so abgebildet wird; die Ähnlichkeit beider Größen wird sich also eher umgekehrt erklären.

40. Mit der Angabe V. 16, Jesus würde auf seinem Gewand und Schenkel (d. h. wohl dort, wo der Mantel über den Schenkel herabfällt) den schon

1. vgl. KUHNERT, Feuerzauber, PhM 1894, 49. 2. über andere Deutungen vgl. GUNDEL, Schöpfung 263, 3. 3. Offenbarung <sup>6</sup> 399. 4. Handkommentar <sup>3</sup> IV, 489. 5. bei CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Religionsgeschichte <sup>3</sup> II, 137. 6. Allgemeine Religionsgeschichte <sup>2</sup> II, 1913, 119.

oben (S. 85) besprochenen Namen König der Könige und Herr der Herren tragen, verglich PERDRIZET<sup>1</sup> *sinon les statues ou statuettes antiques, grecques et étrusques, qui portent des inscriptions votives sur la cuisse, mais des pierres gravées comme le camée du Cabinet de Vienne, qui présente un dieu debout, tenant le foudre, et portant sur les cuisses des Ἐφέκια γράμματα*. Auch ein afrikanischer Manichäer trug nach Victor von Vita, *de persecut. Vand.* II (MIGNE, PL LVIII, 201) an dieser Stelle die Worte *Manichaeus discipulus Christi Jesu*, und wenngleich es sich in beiden Fällen um eine andersartige Stigmatisation handelte, konnte man doch annehmen, Jesus würde am Schenkel mit seinem eigenen Namen bezeichnet sein.

41. Wenn nach 20, 4f. am tausendjährigen Reiche diejenigen Anteil haben sollen, die wegen des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes und weil sie das Tier und sein Bild nicht angebetet und sich auf Stirn und Hand nicht mit seinem Namen oder der Zahl desselben tätowiert haben, während die übrigen erst nachher auferstehen würden, so nannte das NORDEN<sup>2</sup> eine merkwürdige christliche Umstilisierung einer Anschauung, die wir bei Vergil (*Aen.* VI, 744ff.), Philo (*de somn.* I, 138, *de gig.* 12f., *de plant.* 14) und Plutarch (*de def. or.* 10. 415 BC) fänden und auf Poseidonios zurückführen dürften, also hier zu berücksichtigen hätten, der Anschauung nämlich, daß nur wenige im Elysium bleiben, die anderen alle aber rafft, so übersetzte NORDEN<sup>3</sup> die Vergilschen Verse:

wenn tausend Jahre  
das Zeitrad gerollt, ein Gott in Scharen  
zu Lethes Fluten, daß sie mählich wieder  
Verlangen spüren einzugehn in Körper  
und wiedersehn die Welt erinnerungslos.

Aber wenn auch hier die Zahl tausend Jahre wiederkehrt, so handelt es sich doch im übrigen um etwas anderes, als in der Offenbarung, und erklärt sich deren Anschauung ohne ein solches Vorbild.

42. Wenn V. 13 hervorgehoben wird, daß nicht nur der Tod und Hades, sondern auch das Meer seine Toten wiedergeben soll, so wurde das von RADERMACHER und DIETERICH<sup>4</sup> damit erklärt, daß die nichtbestatteten Ertrunkenen auch nicht in die Unterwelt kommen. Auch Vergil beschreibt *Aen.* VI, 333ff. als die unbegrabene Schar, die Charon zunächst nicht übersetzt, die im Sturm umgekommenen Genossen des Aeneas, namentlich Palinurus, und wenngleich das im einzelnen sein Eigentum sein wird, so hat doch NORDEN namentlich in V. 329:

*centum errant annos volitantque haec litera circum*

philosophische Anschauungen nachgewiesen, die also auch auf die Apokalypse eingewirkt haben könnten.

43. Fanden GUNKEL und ZIMMERN 21, 10 die Vorstellung von der schließlichen Erhabenheit Zions über andere Berge, der wieder die Anschauung von einem Götterberge zugrunde liege, so setzten sie voraus, daß sich das himmlische Jerusalem auf denselben großen und hohen Berg herablassen sollte,

1. AR 1911, 107f. 2. Vergilius Aeneis Buch VI<sup>2</sup>, 40, 4. 3. ebd. 95. 4. Mutter Erde, AR 1905, 42f., Separatabdruck 51.



auf den Johannes im Geist geführt worden sein will. Aber das ist (trotz Ez. 40, 2) wohl nicht die Meinung; er will auf einen Berg nur versetzt worden sein, weil man von ihm aus besser sehen kann. Freilich, um eine Stadt vom Himmel herabkommen zu sehen, braucht man eigentlich nicht höher zu stehen; man wird also in dieser Bemerkung einen Zug erblicken dürfen, der für die Apokalypsen typisch war und deshalb hier aufgenommen wurde. Und in der Tat hat ihn NORDEN<sup>1</sup> auch an manchen anderen Stellen nachgewiesen, selbst an solchen, wo er, wie *Aen.* VI, 678f., eigentlich nicht paßt; denn daß hier Aeneas und der Sibylle das Elysium, das sie soeben durchschritten und besichtigt hatten, noch einmal von oben gezeigt wird, ist natürlich überflüssig. Indes wenngleich auch das auf ein philosophisches Vorbild zurückgehen könnte, so gehört es als lediglich die Darstellung betreffend doch kaum hierher.

44. Die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems, über die zwölf Engel gesetzt sind V. 12, und die auch schon bei Ezechiel (48, 30ff.) vorkommen, entsprechen gewiß, wie die kubisch vorgestellte Stadt *ap.* 21, 16 dem Himmel, den zwölf Toren desselben, die im äthiopischen Henoch (72, 2ff. 75, 4ff. 82, 4ff.) ja auch zwölf Engeln unterstehen. So hatten DUPUIS, ZIMMERN, GUNKEL, BOUSSET, A. JEREMIAS und BOLL wohl recht, wenn sie auch die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems als die von den Babyloniern als Tore des Himmels aufgefaßten Tierkreisbilder deuteten; ja, für die ursprünglich gewiß damit identischen, mit allerlei Edelsteinen verzierten Grundfesten *ap.* 21, 19f. läßt sich das (außer aus 4, 6ff., wo ja ebenfalls vier Tierkreisbilder unter den Throne Gottes erschienen) auch noch auf andere Weise wahrscheinlich machen. Zwar wenn KIRCHER<sup>2</sup> „aus ägyptischen und arabischen Monumenten“ eine Liste von zwölf, den einzelnen Tierkreisbildern gehörenden Edelsteinen herstellte, die der hier aufgeführten genau entspricht, so kann man die Zuverlässigkeit dieser Angaben, solange man nicht ihre Quellen kennt, bezweifeln. Aber die Edelsteine, die nach *ex.* 28, 17ff. 39, 10ff. fast in derselben Auswahl am hohenpriesterlichen Gewand angebracht werden sollten, werden von Philo (*vita Mos.* III, 14) und Josephus (*ant.* III, 7, 7) auf die Tierkreisbilder gedeutet, und wenngleich das eine künstliche, nachträgliche Auslegung sein könnte, wird man darin in Zusammenhang mit dem über die zwölf Tore Gesagten doch vielmehr eine Bestätigung der in Rede stehenden Erklärung auch der Grundfesten sehen dürfen — ebenso wie in den oben (S. 370) angeführten Angaben über den Sinn des siebenarmigen Leuchters eine solche der dort gegebenen Deutung dieses. Daß die sieben Wälle von Edelsteinen, die die Hauptstadt des Königs mit dem Rad im Buddhismus umgeben, mit den Edelsteinen in der Apokalypse (vgl. auch V. 18) zusammenhängen, wollte de la VALLÉE-POUSSIN<sup>3</sup> selbst nicht sagen; er bemerkte nur, jene riefen „den Komparatisten“ die Stadt in der Offenbarung ins Gedächtnis. Wohl aber kann man, um das gleich hier hinzuzunehmen, die goldene Stadt ebenda mit derjenigen bei Lukian (*ver. hist.* II, 11) zusammenbringen; denn daß diese vielmehr aus dem Christentum stamme, wird man nicht annehmen dürfen.

1. vgl. auch REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen* <sup>2</sup> 146f., sowie Luk., *Char.* 2ff. 2. *Oedipus Aegyptiacus* II, 2, 1653. 177f. 3. *Bouddhisme* 244.

## Schluß.

### 1. Der Einfluß der verschiedenen nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systeme auf das älteste Christentum.

Dem einen Zweck des vorliegenden Buches entsprechend sind sowohl in dem ersten, allgemeinen, als in dem zweiten, besonderen Teil viele Theorien besprochen worden, die sich bei eingehender Prüfung als nicht haltbar erwiesen. So wird es angebracht sein, zum Schluß unter Ausscheidung des weniger Wichtigen zusammenzustellen, was bei dieser Kritik doch, wenngleich vielleicht nur als wahrscheinlich oder möglich, übriggeblieben ist oder sich sonst ergeben hat, und zwar zunächst — unter Beiseitelassung auch derjenigen Züge, die sich auf keine bestimmte Quelle zurückführen ließen —, welchen Einfluß die verschiedenen mit dem Juden- und Urchristentum überhaupt in Berührung gekommenen Religionen und philosophischen Systeme auf jene tatsächlich ausgeübt haben oder ausgeübt haben könnten. Ich behandle den Stoff in dem angegebenen Umfang also jetzt doch unter dem oben (S. 55) zunächst abgelehnten Gesichtspunkt und schließe mich auch im einzelnen an die Reihenfolge an, in der ich die überhaupt in Betracht kommenden Religionen und philosophischen Systeme dort besprochen habe, bzw. in der sie mit dem Juden- oder Urchristentum in Verbindung getreten sind.

1. Von den vorisraelitischen Bewohnern Palästinas und ihren unmittelbaren Nachbarn haben zunächst die Keniter vielleicht insofern auf Mose eingewirkt, als er von ihnen Namen und ursprüngliche Auffassung Jahwes entlehnte; doch konnten diese auch früher schon bei den Israeliten bekannt gewesen sein. Weiterhin die Kanaaniter oder Phönizier mögen, um von dem wahrscheinlich von ihnen den Israeliten übermittelten Ausdruck: Gott schauen abzusehen, diesen, soweit er nicht bei ihnen selbst entstand, den Begriff des Geistes Gottes dargereicht haben. Endlich von den Aramäern oder Syrern haben die Israeliten vielleicht den Namen: lebendiger Gott und wahrscheinlich den anderen: höchster Gott übernommen; auch die Bezeichnung Gottes als des hochgelobten und ewigen könnte zugleich unter solchem Einfluß aufgekommen sein. Vor allem wird im Christentum der Name: Sohn Gottes, der im Munde des Centurio unter dem Kreuz wohl noch auf ein bestimmteres Vorbild zurückgeht, unter syrischem Einfluß üblich geworden sein, während der Kyriostitel an sich auch aus Kleinasien oder Ägypten stammen könnte und namentlich aus einem Kult herrühren muß, in dem ein „Herr“ einem andern, höchsten

Gott untergeordnet war. Jedenfalls wird die Bezeichnung Jesu als des strahlenden Morgensterns und die Verheißung an den Sieger: ich werde ihm den Morgenstern geben — auf die Verehrung dieses in Vorderasien zurückgehen, ebenso wie möglicherweise die Vorstellung, daß bei der Taufe Jesu der Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabgestiegen ist. Speziell auf den Adoniskult, der aber insofern von dem des Osiris beeinflußt worden sein könnte, geht direkt oder indirekt die Überlieferung von der Auferstehung Jesu am dritten Tage zurück, sowie in gewisser Weise die ganze Betonung von Tod und Auferstehung; aus der Überlieferung über den Tag der letzteren erklärt sich wieder die Feier des Sonntags. Auch die Einrichtung der *virgines subintroductae* war wenigstens Paulus vielleicht aus Syrien bekannt.

2. Von den Babyloniern stammt vielleicht zum Teil die Vorstellung von Schutzengeln sowie von Dämonen, sicher und durchaus (wenigstens was ihren letzten Ursprung angeht) die von solchen Mittelwesen, die eigentlich Sterne oder Sternbilder sind. Das gilt zunächst von den sieben Geistern, mit denen ursprünglich die sieben goldenen Leuchter um Jesus herum, die sieben Sterne in seiner Hand, die sieben brennenden Lampen vor Gottes Thron und die sieben Augen des Lammes identisch sind; auch die sieben dem Ende vorangehenden Plagen werden mit den sieben von den Babyloniern angenommenen und den sog. Planeten unterstellten Weltperioden zusammenhängen, ebenso wie vielleicht die vier ersten Siegel, Posaunen- und Zornschalenplagen mit vier von jenen unterschiedenen Zeitaltern. Weiterhin die vier Lebewesen unter dem Thron Gottes sind vier von den Babyloniern besonders verehrte Tierkreisbilder, deren Gesamtzahl in den zwölf Sternen um das Haupt des Weibes *ap. 12* zu erkennen ist, und die vierundzwanzig Ältesten gleich viel Sterne nördlich und südlich davon. Auch die Bezeichnung einer Klasse von Engeln als Throne geht vielleicht auf babylonischen Sternkult zurück, ebenso wie die Vorstellung von dem vom Throne Gottes ausgehenden Strom auf die ähnliche Auffassung der Milchstraße, die wir wohl schon bei den Babyloniern voraussetzen dürfen. Von astrologischen Anschauungen, die nur in letzter Linie von den Babyloniern stammen könnten, rede ich, weil sich dieser Ursprung doch nicht nachweisen läßt, lieber erst später und erwähne hier nur den Glauben an Vorzeichen überhaupt, dessen babylonische Herkunft deutlicher ist. Auch die Dreiteilung der Welt, wie sie dem Wort *Phil. 2, 10* zugrunde liegt, stammt von dort, desgleichen vielleicht die Anschauung, daß Himmel und Erde aus Wasser entstanden sind, und die Zusammenstellung der Sintflut mit dem Weltbrand; doch sind dafür auch andere Erklärungen, namentlich aus der griechischen Philosophie, möglich. Immerhin wird das gläserne Meer im Himmel in letzter Linie ein Gegenbild zu dem Meer sein, das z. B. Agum II. im Marduktempel Esagil aufstellte und das den Sieg des Gottes über jenes abbilden sollte. Auch auf die eschatologischen Vorstellungen könnte die babylonische Religion in mancher Hinsicht eingewirkt haben, wenngleich wir in ihr nichts genau Entsprechendes nachweisen können; nur die Vorstellung vom Lebensbaum und -wasser hat dort in der Tat ihre Parallele.



3. Ägyptischen Ursprungs ist die Vorstellung, daß die Seligkeit im Gottschauen bestehen wird; doch kann man dafür später zugleich an einen Einfluß der Mysterienreligionen denken. Auch die Erwartung von Zeiten der Erquickung läßt sich so gut wie aus ägyptischen aus griechischen Anschauungen herleiten, während die Vorstellung von einer Welterschöpfung durch das Wort in der Tat z. T. auf die ersteren zurückgehen wird. Dasselbe gilt von dem Begriff eines Bildes Gottes, der indes später auch im Hellenismus vorkommt. Und sonst ist ägyptischer Einfluß nicht mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, ebensowenig wie ein solcher der hetitischen Religion.

4. Durch den Parsismus könnte die Ausbildung eines Kanons heiliger Schriften mit hervorgerufen und diejenige des Monotheismus später befördert worden sein. Auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters im Himmel oder des Himmels selbst wird zugleich aus dem Parsismus stammen, namentlich aber seine Charakterisierung als des Lichts im Gegensatz zu der Finsternis. Ferner mag auf den Parsismus z. T. die Spekulation von der Weisheit zurückgehen und unter seinem Einfluß der eben schon wieder erwähnte Begriff des Geistes Gottes weiter ausgebildet worden sein, ebenso wie die desgleichen schon herangezogene Vorstellung von Schutzengeln. Namentlich ging diejenige von Elementargeistern in dem auch die Geister der Sonne und des Mondes mit umfassenden Sinne zum Teil auf dieses Vorbild zurück — zum andern Teil auf die griechische Philosophie, namentlich die Stoa. Auch die Anschauung, daß für die Planeten das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit bewahrt ist, stammt aus dem Parsismus, der nun zugleich auf die sonstige Vorstellung von den Dämonen einschließlich der Meinung, daß ihnen die Opfer gelten und sie gelegentlich in Froschgestalt erscheinen, eingewirkt haben mag. Besonders die Lehre vom Teufel wird auf ihn zurückgehen; das wird sich gleich von neuem aus den Anschauungen über dessen späteres Schicksal ergeben. Desgleichen könnte die eben wieder erwähnte Anschauung, daß bei der Taufe Jesu der Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabgestiegen sei, nicht aus der syrischen, sondern der persischen Religion stammen.

Jedenfalls kommt aus ihr in letzter Linie die Vorstellung vom Menschensohn her, ebenso wie die andere, daß bei dem Sündenfall des ersten Menschen die Herrlichkeit ihn verlassen habe. Dann könnte die Betonung der zeregonialgesetzlichen Pflichten, die im neuen Testament allerdings zumeist bekämpft wird, auf den Parsismus zurückgehen, ebenso aber umgekehrt die Sitte, für die Obrigkeit zu beten. Doch hat diese auch in der Isisreligion ihr Analogon.

Auf den Parsismus weist weiterhin die Anschauung, daß der Tod die Sünde sühnt (wenn diese nicht unsühnbar ist), hin, namentlich aber manche sonstige Vorstellungen vom Ende des Menschen und der Welt. Daß der Mensch schon bei Lebzeiten bis in den dritten Himmel entrückt werden kann, daß Jesus bei seiner Erhöhung durch die Himmel gedrungen sei, über den Leib Moses dagegen der Erzengel Michael mit dem Teufel gestritten habe, das alles stammt in letzter Linie aus dem Parsismus. Ebenso mag die spätere Erwartung von Plagen vor dem Ende zum Teil auf ihn zurück-

gehen, namentlich aber diejenige einer Wiedererscheinung und schließlichen Verbrennung des Teufels. Auch das Feuer, das die Welt vernichten und das Werk eines jeden bewähren wird, stammt aus dem Parsismus, desgleichen der neue Himmel und die neue Erde, die dann kommen sollen, und die ebene Beschaffenheit dieser, auf die wohl aus der kubischen Gestalt des neuen Jerusalems zu schließen ist, der Vergleich des Auferstehungsleibes mit einem Kleid, die Unterscheidung von Ordnungen der Auferstandenen, die Erwartung, daß die Seligen leuchten und ein Mahl halten, besonders von dem Baum des Lebens essen und dem Wasser des Lebens trinken werden, und umgekehrt die Beschreibung des Ortes der Verdammten als dunkel und kalt.

5. Aus der griechischen Religion wird zunächst die Vorstellung, daß um den Thron Gottes ein Regenbogen wie Smaragd von Ansehen ist und daß die Füße des Menschensohnähnlichen gleichwie im Ofen geglühtes Erz sind, während aus seinem Munde ein scharfes zweischneidiges Schwert ausgeht, insofern stammen, als dem allen griechische Götterbilder zugrunde liegen dürften. Dann ist der Begriff eines πνεῦμα πύθων natürlich griechisch, desgleichen der eines περικάθαρμα und περίψημα, mag auch nur noch das letztere (und auch es nicht sicher) im kultischen Sinn verstanden werden. Sicher anders als ursprünglich sind die Ausdrücke κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου oder τῶν δαιμονίων, sowie κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ gemeint; immerhin weisen sie auf eine bei den Griechen früher und den Schwachen innerhalb der Gemeinde von Korinth noch jetzt tatsächlich geltende Anschauung zurück. Ebenso erinnert die Vorschrift: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν vielleicht an ähnliche Formeln auf griechischen Stiftungsurkunden, desgleichen der Ausdruck: ἐπιμαρτυρῶ ταύτην εἶναι ἀληθὴ χάριν τοῦ θεοῦ I. Petr. 5, 12 auf ähnliche in griechischen Schwüren; aber vielleicht handelt es sich dabei nur um ein zufälliges Zusammentreffen. Eher könnte der Ausdruck ἐξαγοράζειν, zumal I. Kor. 6, 20. 7, 23 neben ihm der andere τιμὴ erscheint, auf sakrale Sklavenbefreiung, wie sie bei den Griechen üblich war, zurückgehen, und vor allem wird ἄρρητα ῥήματα, wenn auch nicht gerade den Mysterien, so doch der sonstigen sakralen Sprache der Griechen entstammen. Ob dagegen die Formel: wenn Gott will — auf sie zurückgeht, ist zweifelhaft, und ebenso, ob das von dem Ausdruck: Gottes würdig gilt. Sicher wurzelt dagegen die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt Jesu in griechischen Anschauungen, wenn auch ihre besondere Form erst einer späteren Zeit, als der bisher berücksichtigten, entstammt.

Aus dieser rührt zunächst die Formel εἰς θεός, sowie die Bezeichnung Gottes als des μακάριος her, namentlich der σωτήρ-Titel, der in den meisten Stellen speziell auf den Kaiserkult zurückgeht. Auch der von Christus gebrauchte Ausdruck: Bild Gottes könnte aus dem Hellenismus stammen, während die Selbstbezeichnung des Simon Magus als δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ (καλουμένη) μεγάλη an die entsprechende Bezeichnung des Men anklingt. Der technische Gebrauch von παρουσία für die Wiederkunft Jesu wird ebenfalls aus dem Hellenismus entlehnt sein, desgleichen vielleicht

das Wort ἄγγελος und ebenso manche dämonologische Vorstellungen, namentlich die Anschauung, daß die bösen Geister übernatürliche Erkenntnisse besitzen, daß man mit ihnen verhandeln, ihnen aber auch Still-schweigen gebieten und sie sich untertänig machen kann. Überhaupt werden die Wunder Jesu vielfach nach hellenistischen Vorbildern beschrieben, ebenso wie die bei seinem Tod geschehenden an solchen, die sonst damals bei Griechen und Römern erzählt werden, ihr Analogon haben. Auch die Himmelfahrt und das Erdbeben *act.* 4, 31 wird ebenso wie dort beschrieben. Ferner wird (besonders deutlich Gal. 6, 17) auf die wiederaufgekommene Sitte, sich zu magischen Zwecken zu stigmatisieren, angespielt; auch das Wort: dem Sieger will ich einen weißen Stein geben und darauf einen neuen Namen geschrieben, den niemand kennt, außer der Empfänger, erinnert an ein Amulett. Weiterhin das Buch mit sieben Siegeln ist in gewisser Weise ein Zauberbuch und I. Kor. 5, 3f. und Eph. 3, 18 klingt möglicherweise eine derartige Formel an. Auch die aramäischen Worte in den Evangelien und bei Paulus galten ursprünglich als zauberkräftig oder wenigstens besonders feierlich, während die Bezeichnung Gottes als des A und O auf die hellenistische Buchstabenmystik zurückgeht.

Ebenfalls aus dem Hellenismus stammt die Zurückführung der Geburt Jesu auf den heiligen Geist, der vielleicht auch in der Taufgeschichte als dessen Erzeuger gilt, sowie die Vorstellung, daß jener in feuriger Gestalt erscheint, denn wenngleich diese auch schon früher vorkommt, so doch vor allem in dieser Zeit. Weiterhin die Joh. 11, 51 vorausgesetzte Anschauung, daß der Priester zugleich Seher ist, findet sich bei den Griechen gewiß ebenfalls bereits früher; dagegen der Begriff der Theopneustie ist wieder erst später. Auch im einzelnen schließt sich die Apokalypse vielfach zugleich an die hellenistische Prophetie an, doch folgt ebenso Paulus, wenn er in einem anderen Sinne von προφητεύειν und im Gegensatz dazu von γλώσση oder γλώσσαις λαλεῖν redet, einem hellenistischen Sprachgebrauch; ja, die ganze Erscheinung des Zungenredens dürfte zum Teil aus der Umgebung der paulinischen Gemeinden stammen. Selbst die Zurückführung der Deutung desselben auf den Geist hatte wenigstens bei Cícero ein Analogon, während nicht nur der Gebrauch von ἰδιώτης für den der Gemeinde noch nicht Beigetretenen, sondern auch die Einrichtung eines besonderen τόπος τοῦ ἰδιώτου direkt von griechischen Kultvereinen übernommen sein wird. Aus ihnen stammen ferner wohl die ἐπίσκοποι, διάκονοι und zum Teil vielleicht sogar die πρεσβύτεροι; auch die Selbstbezeichnung des Paulus als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ hat an dem entsprechenden Gebrauch von λειτουργία in dem Brief des Sarapisdieners Zoilos ihr Analogon.

Die Vorstellung, daß der Mensch unter die Gestirne geknechtet ist, geht ja in letzter Linie auf Babylonien zurück, wurde dem ältesten Christentum aber wieder durch den Hellenismus dargeboten, an dessen astrologische Anschauungen auch die Ausdrücke ὕψωμα und βάθος Röm. 8, 39 erinnern. Auch die Erwartung, daß die Gerechten wie die Sonne leuchten würden, stammt zunächst aus jener Quelle, desgleichen der nur in der Apostelgeschichte, den Pastoralbriefen und dem zweiten Petrusbrief vorkommende



Ausdruck εὐσεβεία; der Anfang des letzteren Briefs ist auch sonst mit Recht als mit Anschauungen und Wendungen der hellenistischen Frömmigkeit gesättigt bezeichnet worden. Ebenso klingt der Ausdruck Kol. 1, 20: Gott machte Friede und versöhnte sowohl das, was auf Erden, als das, was im Himmel ist, an eine ähnliche (vom Christentum unabhängige) Äußerung bei Hippolyt an; auch die Schilderung der Seligkeit der Frommen und namentlich des himmlischen Jerusalems in der Apokalypse erinnert an entsprechende Stellen in der griechischen und lateinischen Literatur dieser Zeit.

Speziell durch die Mysterienfrömmigkeit könnte bei manchen Heidenchristen der Glaube an einen Gott, und zwar einen solchen der Liebe vorbereitet gewesen und auch bei neutestamentlichen Autoren die Betonung des Glaubens und des Gehorsams hervorgerufen worden sein. Ebenso mögen die militärischen Bilder aus dem Sprachgebrauch jener stammen, wenngleich statt dessen oder daneben auch an einen Einfluß der Philosophie gedacht werden könnte. Dagegen die Hervorhebung der Hoffnung I. Petr. 3, 15 wird man um so eher auf die Mysterienfrömmigkeit zurückführen, als in diesem Brief auch anderes an sie erinnert.

Bei Paulus sind es zunächst die Ausdrücke παραλαμβάνειν und παραδίδόναι, κρίνειν, σφραγίζειν und ἐνεμβατεύειν, die auf jenen Sprachgebrauch zurückgehen werden, während im Johannesevangelium das von Jesus ausgesagte ἐξηγεῖσθαι und im zweiten Petrusbrief das von dem angeblichen Verfasser selbst gebrauchte ἐπόπτην γίνεσθαι aus ihm stammen könnten. Im Hebräer- und ersten Petrusbrief mag auf das Taurobolium angespielt werden; namentlich aber erinnert hier der Ausdruck ἀναγεννᾶν und vielleicht auch der Vergleich der Leser mit ἀρτιγέννητα βρέφη an die Mysterien, aus denen ebenso der Ausdruck: zweiter Tod und die Formeln *ap.* 2, 17. 3, 12 stammen mögen. Deutlicher wird die Bekehrung des Cornelius und Paulus in der Apostelgeschichte nach dem Vorbild der Aufnahme in eine Mysteriengemeinde geschildert; auch der Ausdruck τέλειος wird von letzterem dem Sprachgebrauch einer solchen entnommen sein. Dasselbe gilt von dem Begriff μεταμορφοῦσθαι, für den bei Johannes der andere δοξάζεσθαι eintritt; auch die Sehnsucht des Paulus, mit Christus vereinigt zu werden, könnte zum Teil auf den Orphismus zurückgehen.

Ganz besonders sind es Taufe und Abendmahl, die nach dem Vorbild von Mysterienfeiern beschrieben oder auch gedacht werden; ja, die Taufe als Ritus bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde ist wohl auch so entstanden. Ferner geht die Aussage des Paulus Gal. 3, 27: so viele euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen und die andere Röm. 6, 4 (vgl. Kol. 2, 11): so sind wir also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen, auf den Mysteriensprachgebrauch zurück, und der Vollzug der Taufe für die Toten, sowie ihre Auffassung als eines Bades der Wiedergeburt stammt auch selbst aus jenem Gedankenkreis. Andererseits das Abendmahl war vielleicht unter dem Einfluß von Mysterienmahlzeiten so, wie es Paulus im ersten Korintherbrief schildert, entartet, während die jo-

hanneische Aussage: wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch — nur insofern jenen verrät, als die Betonung des Lebens im vierten Evangelium zum Teil aus den Mysterien stammen könnte.

6. Einem Einfluß der griechischen Philosophie ist wohl zunächst das korinthische Parteiwesen zuzuschreiben; auch der Mt. 23, 10 vorkommende Ausdruck *καθηγητής* wird aus dem Sprachgebrauch derselben stammen. Genauer können wir im ältesten Christentum eine Einwirkung folgender einzelnen Philosophen oder Philosophenschulen konstatieren.

Ein Wort des Heraklit wird II. Petr. 2, 22 zitiert; auf Plato geht der Gegensatz zwischen *ὄντα* und *μὴ ὄντα*, die Unterscheidung eines inneren und äußeren Menschen, die Zurückführung der Sünde auf das Fleisch (beide später namentlich von der Stoa vertreten), die Anschauung, daß die Seele durch den Leib beschwert wird, und die Vorstellung, daß diese Welt ein Schatten der himmlischen und diese nur wahrhaftig sei, zurück. Auch die Bezeichnung der Jünger Jesu als seiner Freunde hat zum Teil vielleicht diese Wurzel.

An die Stoa erinnert die Bezeichnung Gottes als eines Geistes, namentlich aber die Anschauung, daß er der Weltschöpfer und -regierer ist und als solcher aus seinen Werken erkannt wird, nicht in Tempeln wohnt und nicht von Menschenhänden bedient zu werden braucht. Auch das Wort Joh. 3, 17: Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde, klingt an ein ähnliches Wort über den Logos bei Cornutus an; daß der Glaube an Elementargeister zum Teil auf die Stoa zurückgeht, sahen wir schon. Dann stammt aus ihr vielleicht zum Teil die Betonung der Allgemeinheit der Sünde und namentlich der Knechtschaft, die sie über den Menschen ausübt. Auch die Lasterkataloge zeigen vielfach stoischen Einfluß, und ebenso sind einzelne Ausdrücke wie *ἥττημα* im Sinne von sittlichem Mangel oder *ἀπόλλυθαι* im Sinne von zugrunde gerichtet werden der sittlichen Persönlichkeit dieses Ursprungs. Das gleiche gilt von gewissen Vergleichen, die Paulus gebraucht, namentlich den eben schon wieder erwähnten militärischen; sowie von der Berufung auf die Natur und das Gewissen, die ja auch sonst im neuen Testament vorkommt. Bei Paulus wird vor allem noch die starke Betonung der Freiheit und Gleichheit auf die Stoa zurückgehen, ebenso wie das: alles ist euer, die Bezeichnung der Frommen als der Diener Christi und Haushalter der Geheimnisse Gottes, als der Herrscher (als die sich die Korinther freilich zu früh fühlen) und seiner, des Apostels, selbst als eines Schauspiels für Welt, Engel und Menschen. Auch manche andre Aussagen klingen an die Stoa an, besonders im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefs; aber auch der Schluß des sechzehnten Kapitels des Johannesevangeliums erinnert an sie. Endlich wird die über das ganze neue Testament verbreitete allegorische Auslegung des alten zum Teil auf stoische Einflüsse zurückgehen, ebenso wie der Glaube an Weissagungen.

Nach dem Vorbild der pythagoräischen Gemeinden wird in der Apostelgeschichte die Gütergemeinschaft der Urgemeinde geschildert; aber

auch die Abneigung gegen die Ehe bei Paulus und gegen Fleisch- und Wein-  
genuß bei den Schwachen in Rom ist wohl aus solchen Einflüssen zu erklären.  
Noch deutlicher erinnert das Wort Eph. 4, 26: die Sonne soll nicht unter-  
gehen über euren Zorn — an eine Notiz über die Pythagoräer, die wir bei  
Plutarch lesen.

Aus der Philosophie im allgemeinen könnte die Bezeichnung  
Gottes als des Vollkommenen und immer Wirkenden stammen, die wir aller-  
dings auch speziell in der Hermetik finden. Ferner erinnert die Bezeichnung  
Christi und des Geistes als παράκλητος an den philosophischen Sprach-  
gebrauch; auch der Vergleich der Gemeinde oder des Einzelnen mit einem  
Tempel wird aus ihnen stammen. Ebenso kann man das von der Zurück-  
führung der Sünde auf Unwissenheit und von der Ermahnung zur  
Nachahmung anderer annehmen; auch der Gebrauch des Ausdruckes  
παιδαγωγός ist bei Paulus so eigentümlich, daß man ihn auf ein Vorbild  
zurückführen möchte. Vielleicht war die Verwendung von μετάνοια im  
Sinne von sittlicher Umkehr zugleich durch die zeitgenössische Philosophie  
nahegelegt; jedenfalls stammt aus ihr die Betonung der Erkenntnis. Im  
übrigen sind aus ihr zunächst manche Sprichwörter und Vergleiche entlehnt,  
dann aber auch zahlreiche Weisheitssprüche, Sittenregeln und dergleichen.  
Namentlich die Zusammenstellung von solchen zu einer sogenannten Haus-  
tafel stammt aus der Popularphilosophie, in der es auch üblich war, an eine  
wirkliche oder fingierte Inschrift anzuknüpfen. Desgleichen erinnert die Be-  
tonung des Trostes, den das Christentum spendet, und der Beseitigung der  
Todesfurcht, die es bringt, an die Philosophie; auch ihre Form der Polemik  
wird namentlich in den Pastoralbriefen nachgeahmt.

7. An die hermetische Literatur erinnern zunächst die Mißver-  
ständnisse, die im Johannesevangelium den mit Jesus Sprechenden manch-  
mal nachgesagt werden. Umgekehrt wird Jesus vielleicht auch im Anschluß  
an sie Allwissenheit zugeschrieben und das Prädikat Hirt beigelegt. Ebenso  
könnte der Ausdruck πλήρωμα und das Ausdruckspaar ζωή und φῶς  
irgendwie auf sie zurückgehen, desgleichen die Redensart: wissen, woher-  
man kommt, und: in die ganze Wahrheit einführen. Näher noch be-  
rühren sich diejenigen Stellen auch bei Paulus mit hermetischen, in denen  
von der Erkenntnis Gottes (vielleicht durch den Geist) und dem Erkennt-  
werden durch ihn, von dem durch den Geist Geführtwerden, von dem  
Einswerden mit Gott die Rede ist; auch der Gegensatz von πνευματικός  
und ψυχικός, sowie das Wort I. Kor. 15, 34: ἐκνήψατε δικαίως ἄγνοιαν  
γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν gehen gewiß auf jenes Vorbild zurück. Dasselbe  
wird von der Sehnsucht nach Befreiung von dem Leibe dieses Todes,  
sowie der λογικὴ λατρεία im Römer- und dem mit Christus in Gott  
verborgenen Leben im Kolosserbrief gelten, desgleichen von den erleuch-  
teten Augen des Herzens Eph. 1, 18 und dem Menschen Gottes in den  
Timotheusbriefen. Ja, vielleicht stammt das Gebot des Kindergebärens I.  
Tim. 2, 15 ebenfalls aus der Hermetik.

8. Aus dem Mandäismus könnte, wenn er so alt ist, indirekt die Auf-  
fassung des Menschensohns herrühren, wie sie sich gelegentlich bei den



Synoptikern findet, und ebenso diejenige der Hadesfahrt, wie sie im Epheserbrief zum Ausdruck kommt, namentlich aber die Vorstellung, daß die Taufe Sündenvergebung bewirkt. Auch das Wort vom Weinstock könnte auf eine in jenem vorhandene Spekulation Bezug nehmen, ebenso wie die Erwartung *ap. 6, 10f.*, die Seelen der Märtyrer würden das Gericht herbeisehnen, aber noch für eine Weile getröstet werden.

9. Endlich auf die übrige Gnosis mag, wenn nicht der eben wieder erwähnte Ausdruck *πλήρωμα*, so doch der andere *μονογενής* zurückgehen, namentlich aber der von Paulus I. Kor. 2, 8 benutzte Mythos, im Gegensatz zu dem, bez. seiner doketischen Form, in der johanneischen Literatur die Fleischwerdung des Logos betont sein könnte. Auch die hier vorkommende Formel: ich bin's — ist dieses Ursprungs und ebenso die Bezeichnung Jesu als des Weges und des Mittlers; vor allem wird die Gnosis allerdings in den Pastoral- und Johannesbriefen vielmehr bekämpft.

Überblicken wir diese hier kurz zusammengefaßten Ergebnisse der früheren Untersuchung, so ergibt sich, daß vor allem die babylonische, persische und griechische Religion nebst der zugehörigen Philosophie auf das älteste Christentum eingewirkt haben, weniger die westsemitischen Religionen und die Hermetik, am wenigsten die ägyptische Religion, der Mandäismus und die sonstige Gnosis. Aber das gibt noch kein richtiges Bild dieser Einflüsse; es muß auch noch zusammengestellt werden, in welchem Umfang sie sich in den einzelnen Schichten des neuen Testaments zeigen.

## 2. Die Abhängigkeit der einzelnen Schichten des neuen Testaments von fremden Einflüssen.

Aus dem am Schluß der Einleitung (S. 55) angegebenen Grunde sind im zweiten Teil die einzelnen Gruppen neutestamentlicher Schriften in der Reihenfolge behandelt worden, in der sie in den meisten Ausgaben stehen; in welcher Reihenfolge diese Gruppen entstanden sind oder was in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte alt ist, wurde dagegen nicht untersucht. Auch hier kann das, weil es zu sehr vom eigentlichen Thema dieses Buches abführen würde, nicht geschehen; darf ich die Geschichtlichkeit einiger hier in Betracht kommender Überlieferungen über die Predigt Jesu voraussetzen, so entsteht zunächst für die älteste Zeit des Christentums folgendes Bild von seiner Abhängigkeit von anderen Religionen und philosophischen Systemen:

1. Johannes der Täufer, der als Vorläufer Jesu wohl zum Christentum mitgerechnet werden darf, war in seiner Auffassung von der Taufe vielleicht vom Mandäismus abhängig — wenn derselbe so alt war.

2. Jesus könnte, wenn anders er sich selbst als Menschensohn bezeichnete, unter der eben erwähnten Voraussetzung auch vom Mandäismus beeinflusst worden sein, sonst von einer anderen, ebenfalls mit dem Parsismus zusammenhängenden Richtung. Seine Aussagen über Schutzengel und Dämonen gingen indirekt, wenn nicht auf babylonische, dann ebenfalls auf

persische Einflüsse zurück, desgleichen seine eschatologischen Anschauungen. Auf seine sonstige Predigt könnte durch Vermittlung der hellenistischen Bevölkerung Galiläas und seiner Umgebung auch die griechische Popularphilosophie eingewirkt haben, doch läßt sich das nirgends bestimmt nachweisen.

3. Im ältesten Heidenchristentum, das besonders in Antiochia seinen Sitz hatte, wird unter dem Einfluß seiner Umgebung für Jesus der Titel: Sohn Gottes und κύριος aufgekommen, sowie die Tradition von seiner Auferstehung am dritten Tage entstanden sein, auch die christologische Formel, die als die Hauptsachen seinen Tod, sein Begräbnis und seine Auferstehung zusammenstellte. Aber zugleich wirkte die griechische oder genauer hellenistische Religion auf die Überlieferung von seinem Leben ein und rief in ihr diejenigen Wundererzählungen hervor, die wir jetzt in den Evangelien lesen; auch der schon von Paulus vorausgesetzte Befehl zur Wiederholung des letzten Mahles Jesu könnte auf derartige Vorbilder zurückgehen. Vor allem aber wird die Predigt Jesu jetzt aus der zeitgenössischen Philosophie bereichert worden sein; wenn der Ausdruck ἑξουσίαν ἔχειν auf die Hermetik zurückging, hätte auch diese schon eingewirkt.

4. Paulus vertrat zunächst noch weitere Anschauungen, die schließlich aus der babylonischen, persischen oder griechischen Religion stammten, oder gebrauchte wenigstens Ausdrücke, die ihm die letztere, namentlich die Mysterienreligion darbot; seine Gemeinden ließen sich stellenweise auch in ihren Anschauungen und Gebräuchen selbst durch diese beeinflussen. Ferner war er stark von der Popularphilosophie, besonders der Stoa und, was seine Abneigung gegen die Ehe betrifft, wohl auch vom Neupythagoräismus beeinflusst, der in Rom zugleich zur Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses führte. Auch mit der Hermetik war er bekannt und verwendete endlich I. Kor. 2, 8 einen gnostischen Mythos.

5. Die meisten dieser Einwirkungen wurden in den deuteropaulinischen, dem Hebräer- und den katholischen Briefen, sowie in der Apostelgeschichte noch stärker. So wurde unter dem Einfluß der Mysterienreligion die Taufe im Titusbrief als Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes bezeichnet und die Bekehrung des Cornelius und Paulus in der Apostelgeschichte wie die Aufnahme in einen Mysterienkult beschrieben. In den hier Paulus in den Mund gelegten Reden ist auch der Einfluß der Popularphilosophie besonders stark, daneben vor allem in den Pastoralbriefen und in dem des Jakobus. Ebenso dauert derjenige der Hermetik an, und auf die Gnosis, die im übrigen in den Pastoral- und Johannesbriefen bekämpft wird, geht vielleicht die Bezeichnung Jesu als des Mittlers zurück.

6. Auch im Johannesevangelium wirkt die Mysterienfrömmigkeit noch weiter ein, namentlich auf die Auffassung der Taufe und vielleicht, sofern es nämlich Leben schaffen soll, auch des Abendmahls. Ferner hält der Einfluß der Popularphilosophie und der Hermetik an, und derjenige der Gnosis ist so stark wie in keiner anderen Schrift des neuen Testaments.

7. Endlich in der Offenbarung begegnen uns verschiedene aus der babylonischen Religion stammende Vorstellungen, daneben solche, die dem Parsismus angehören, aber auch Anschauungen und Ausdrücke, die auf die griechische Religion, namentlich die Mysterienfrömmigkeit zurückgehen. Neu ist der Einfluß der heidnischen Apokalyptik und auch derjenige des Mandäismus fehlt vielleicht nicht ganz. Ja, gewisse Erwartungen, wie namentlich die der Erscheinung des Sonnenweibes, müssen wir aus einer nichtchristlichen und nichtjüdischen Quelle herleiten, die wir nicht genauer zu bezeichnen imstande sind und ich daher auch im vorigen Abschnitt nicht namhaft machen konnte.

Wären die neutestamentlichen Schriften in der Reihenfolge, in der sie eben betrachtet wurden, entstanden, so würde also der fremde Einfluß auf sie immer mehr zugenommen haben. Aber tatsächlich ist das doch nicht durchweg so; denn die Offenbarung ist älter als das Johannesevangelium und die meisten deuteropaulinischen und katholischen Briefe und gibt außerdem nur die Anschauungen gewisser kleiner Kreise wieder.

Das folgt nämlich einmal daraus, daß ihre Leser sich bei manchen Ausführungen ebensowenig etwas denken konnten, wie das ihr Verfasser selbst getan hatte. Daß das zu Anfang von Kap. 11 und 12 der Fall war, sahen wir ja schon (S. 197); er hat auch in Kap. 17 den achten Kaiser, der wider Erwarten gekommen war, mit dem Tier identifiziert und als eines von den sieben Köpfen desselben gedeutet, zugleich aber in V. 10 die frühere, unter dem sechsten Kaiser entstandene Deutung dieser Köpfe stehen gelassen. Auch bei diesen Worten: οἱ πάντες ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μένειν kann er sich also nichts gedacht haben und muß das gleiche von seinen Lesern erwartet haben: das konnte er aber gewiß nur bestimmten Kreisen zutrauen, die zwar mit dem apokalyptischen Stoff genau vertraut waren, so daß sie auch sofort und ohne daß es ihnen gesagt wurde, wußten, was eigentlich und was bildlich gemeint sei, zugleich aber über das von ihnen Gelesene bzw. ihnen Vorgelesene nicht allzusehr nachdachten, ja vielleicht dasjenige, was sie nicht verstanden, besonders schätzten, wie es ja solche Leute auch späterhin in der christlichen Kirche und außerhalb ihrer gegeben hat.

Daß die Offenbarung für derartige kleine Kreise bestimmt war, ergibt sich zum anderen aus ihrer Stellung zum römischen Staat. Sie ist aus Anlaß der domitianischen Christenverfolgung geschrieben, um jenem den Untergang anzukündigen; deshalb wird der Fall Roms so ausführlich geschildert, wenigstens nach dem Eindruck, den er auf der Erde und im Himmel machen wird. Aus der Beschreibung des ersteren spricht immerhin eine gewisse Bewunderung für die Größe Roms; aber daß es auch gute Seiten habe, davon ist keine Rede. Paulus dagegen verlangt Röm. 13, vielleicht durch eine entgegengesetzte Stimmung ihr gegenüber dazu veranlaßt, für die römische Obrigkeit Gehorsam; denn sie sei von Gott und Gottes Gehilfin zum Guten. Ja, noch weiter geht es, wenn er oder wer nun der Verfasser dieses Briefes ist, II. Th. 2 unter dem κατέχων oder κατέχον, der Macht, die die Offenbarung des Menschen der Sünde aufhält, doch wohl das römische Reich



versteht. Auch der erste Petrusbrief, der ebenfalls bereits die domitianische Christenverfolgung voraussetzt, gebietet doch 2, 13ff.: seid untertan aller menschlichen Schöpfung um des Herrn willen, sei es dem Kaiser als dem Oberherrn, sei es den Statthaltern als von ihm gesandt zur Strafe denen, die Böses tun, zu Liebe denen, die Gutes tun, und dann noch einmal: fürchtet Gott, ehret den Kaiser; ja, der allerdings spätere erste Timotheusbrief fordert 2, 2 zur Fürbitte für Kaiser und alle Große auf, damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen mögen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit, wie wir diese Sitte auch schon im ersten Clemensbrief kennenlernen. Wie verbreitet diese Stimmung damals war, erkennt man vielleicht besonders deutlich daraus, daß sie auch in der Apokalypse Spuren hinterlassen hat: nachdem 17, 12ff. die zehn Hörner des Tieres auf zehn Könige oder Kaiser gedeutet worden sind, die eine Stunde mit dem Tier Gewalt bekommen und mit dem Lamm streiten sollen, wird — zum Beweis, wie entgegengesetzte Anschauungen der Apokalyptiker vertreten und seinen Lesern zumuten kann — V. 16f. von ihnen gesagt, sie würden die Hure hassen und mit Feuer verbrennen und dann ihr Reich dem Tiere geben; dasselbe wird also von Rom unterschieden und dieses (obwohl es auch hier die Hure heißt) als eine Macht des Guten und der Ordnung betrachtet, die (wie im zweiten Thessalonikerbrief) erst beseitigt werden muß, wenn der letzte Feind kommen soll. Umgekehrt mag das entgegengesetzte Urteil über Rom, das Johannes sonst fällt, auch anderwärts gegolten haben; namentlich könnte die Beschuldigung, die unter Nero gegen die Christen Roms erhoben wurde, sie hätten die Stadt angezündet, auf ähnliche Erwartungen, die auch sie hegten, zurückgegangen sein; aber im großen und ganzen werden sie doch weniger verbreitet gewesen sein als die andere, staatsfreundliche Stellung, die wir in den genannten Briefen finden.

So ist aus der Offenbarung Johannis nicht auf das älteste Christentum im allgemeinen, auch nicht auf sein Verhältnis zu andern Religionen zurückzuschließen — und was hat seine tatsächliche, im einzelnen sehr verschiedene Abhängigkeit von anderen Religionen und philosophischen Systemen sonst für eine Bedeutung?

### 3. Die Bedeutung der fremden Einflüsse auf das älteste Christentum.

Soweit es sich nur um Ausdrücke handelt, die außerdem in einem andern, vielleicht bildlichen Sinne verstanden werden, ist diese Bedeutung natürlich nicht groß. Und so stand es vielfach zunächst bei Paulus: er spricht z. B. von den Narben, die er im Dienste seines Herrn davongetragen hat, als den  $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \text{'}\eta\chi\omicron\upsilon$ , von der Taufe als einem  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\nu}\delta\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , vom Abendmahl als einer  $\kappa\omicron\iota\upsilon\omega\nu\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\upsilon$ , ohne der einen oder dem anderen doch selbst eine sakramentale Wirkung im späteren Sinne des Wortes zuzuschreiben; er sagt wohl auch:  $\text{Ὁ}\ \epsilon\acute{\nu}\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  nur im Sinne der Fortsetzung:  $\epsilon\acute{\nu}\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\ \zeta\omega$

τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Weiterhin der aus dem Kaiserkult entlehnte Ausdruck σωτήρ hat doch mit diesem nichts mehr zu tun, er bedeutet nur einfach den Heiland, wie μεσίτης den Mittler ohne Rücksicht auf den besonderen Sinn des Ausdrucks in der Gnosis. Endlich in der Offenbarung sind manche aus anderen Religionen stammenden Ausdrücke von vornherein bildlich zu verstehen (so z. B. die Bezeichnung Jesu als des glänzenden Morgensterns), während andere erst nachträglich so gedeutet werden. Das gilt von den sieben goldenen Leuchtern, inmitten deren der Menschensohnähnliche steht, und den sieben Sternen, die er in der Hand hat, auch den sieben Augen des Lammes und vor allem diesem selbst, sowie den beiden Tieren in Kap. 13 und dem auf einem Tier sitzenden Weib in Kap. 17; ja, nur weil der Apokalyptiker diese als Bild verstand, konnte er hier ihre Erscheinung ankündigen; denn das römische Kaisertum, die Priesterschaft des Kaiserkults und die Stadt Rom selbst waren doch schon längst vorhanden.

Aber wenn so auch manches von dem aus anderen Religionen entlehnten Material anders, und zwar bildlich verstanden wurde, so hat doch vieles seinen ursprünglichen Sinn behalten. Freilich handelt es sich auch dabei zum Teil um unwichtige Dinge. Am wenigsten trägt es selbstverständlich aus, wenn ein Bild oder Gleichnis entlehnt ist und auch daß einzelne Regeln oder Vorschriften aufgenommen wurden, hat das älteste Christentum nicht nennenswert verändert, wenschon es für das Verständnis von Jak. 3, 3ff. und I. Tim. 3, 2ff., Tit. 1, 6ff. wichtig ist, daß hier bestimmte Vorbilder benutzt worden sind. Aber von größerer Bedeutung sind erst andere Einflüsse, die von den dem ältesten Christen- oder schon dem Judentum benachbarten Religionen ausgingen.

So war zunächst natürlich die Bezeichnung Jesu als des Menschensohnes von weitreichenden Folgen, ebenso wie die Anwendung des Sohn-Gottes- und κύριος-Begriffs auf ihn. Dann trug die nach dem Vorbild der vorderasiatischen Vegetationskulte gebildete christologische Formel I. Kor. 15, 3f. wohl dazu bei, daß Tod und Auferstehung Jesu als Hauptheilstatsachen angesehen wurden, und namentlich inaugurierte die allmähliche Ausbildung der Lehre von den Sakramenten, die, was das Abendmahl betrifft, allerdings nur indirekt unter fremdem Einfluß stattfand, eine völlige Umgestaltung des ursprünglichen Christentums.

Aus dieser Bedeutung der fremden Einflüsse für das älteste Christentum, deren Erkenntnis selbstverständlich in keiner Weise gegen die bleibende Besonderheit desselben blind machen darf, ergibt sich aber zugleich ihre Bedeutung für uns. An sich kann es uns ja gleichgültig sein, ob etwas in jenem aus anderen, nichtjüdischen Religionen oder philosophischen Systemen stammt; denn wenn es haltbar ist, so verliert es auch dadurch nicht seinen Wert. Im Gegenteil, die weitgehende Abhängigkeit schon des ältesten Christentums von fremden Einflüssen, wie sie sich uns ergeben hat, zeigt wohl, daß auch späterhin eine Einwirkung anderer Religionen und namentlich philosophischer Systeme auf das Christentum unvermeidlich und notwendig war. Was uns aber schon im ältesten Christentum nicht richtig erscheint, das werden wir leichter aufgeben,

wenn wir es als ihm ursprünglich fremd und aus Anschauungen, die seinen und unseren zuwiderlaufen, entstanden erkannt haben. So dient die religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments unter Umständen auch zur Reinigung des Christentums; die Bedenken, die hier und da immer noch gegen sie geäußert werden, sind, ganz abgesehen davon, daß sie der wissenschaftlichen Forschung natürlich nicht Einhalt gebieten können, auch in sich selbst grundlos.

---



# Register.

## 1. Sachen.

**Adoniskult** 101. 103. 207.  
**Ägypter** 24f. 33. 58f. 119f.  
129f. 199f. 202f. 203ff.  
218. 229. 236. 247ff. 254.  
260. 273f. 325. 349. 363.  
367. 380. 384. 394f. 400.  
405. 408.

**Amoriter** 22.

**Apokryphe Evangelien** 53ff.

**Astrologie** 135. 200f. 338.  
359. 399f.

**Attiskult** 32f. 101.

**Attismysterien** 32. 33. 316.  
332.

**Auferstehung Jesu am drit-**  
**ten Tage** 96ff.

**Babylonier** 23f. 59. 94f.  
100f. 106. 107. 108. 111.  
118. 119. 124f. 126. 130.  
131ff. 138f. 145. 149. 150.  
154. 160. 198. 199. 219.  
231. 236. 325. 336. 343.  
357. 367. 369ff. 375f.  
377f. 379ff. 381. 383.  
384f. 394f. 398f. 400f.  
402. 405. 407.

**Beschneidung** 287.

**Böse Geister** 111f.

**Buddhismus** 46f. 48ff. 94.  
117. 128f. 146. 192f. 209f.  
211. 216f. 235. 237f. 238f.  
240f. 244f. 246. 251ff.  
254f. 257. 271. 277.

**Diatribе** 37.

**Dionysosreligion** 234. 256.  
261f. 264. 265f. 267ff.  
271f. 272. 273. 276f. 277.  
279f. 280ff. 284.

**Dionysosmysterien** 32.

**Dusareskult** 22f. 118f. 264f.

**Elementargeister** 109f.

**Eleusinische Mysterien** 31f.  
154. 170. 280.

**Elkesaitismus** 53.

**Empfangen vom heiligen**  
**Geiste** 114ff.

**Engel** 108f.

**Erzengel** 110f. 368ff.

**Essenismus** 52f.

**Fall des ersten Menschen**  
131f.

**Fleisch** 133.

**Geist Gottes** 113f.

**Gewissen** 130f.

**Glaube** 249f.

**Glossolalie** 157f.

**Gnosis** 46. 264. 271. 345.

**Gott der Liebe** 60f.

**Griechische Religion** 27f.  
95. 108f. 120f. 183ff. 199.  
232f. 236. 280. 318f. 409f.,  
s. auch Hellenismus und  
Mysterien.

**Griechisch-römische Philo-**  
**sophie** 36ff. 155f. 221ff.  
229. 235. 246. 249. 250.  
251. 275. 277. 290. 300ff.  
306. 307. 308. 311. 312.  
313. 317. 318. 320. 321.  
323ff. 328ff. 334f. 338.  
342. 345ff. 349f. 352f.  
358ff. 367. 412f., s. auch  
Hellenismus, Pythagorä-  
ismus und Stoa.

**Hadesfahrt** 89ff.

**Heiland (Soter)** 86ff.

**Hellenismus** 28ff. 111. 121ff.

128. 213. 219. 220f. 249f.

251. 257. 258f. 259. 262.

265. 272. 279. 284. 319.  
339. 351. 365. 409ff.

**Hermetische Literatur** 39ff.  
94. 157. 218. 251. 260f.  
266. 270. 271. 272. 283.  
302. 310. 314f. 321. 330.  
331. 332. 337. 338. 339.  
341. 343. 346. 349. 350.  
364. 413.

**Herr (Kyrios)** 81ff.

**Herrscherverehrung** 29ff.  
81. 85f. 88f.

**Hetiter** 26.

**Himmelskörper** 109f.

**Hinduismus** 47. 94.

**Hochgelobter** 60.

**Höchster** 58f. 60.

**Indische Religionen** 46ff.  
117. 160. 197f. 232. 263.  
275. 278f. 306. 336. 403,  
s. auch Buddhismus, Hin-  
duismus und Jainismus.  
**Isiskult** 83. 154. 156f. 231.  
273. 348. 356. 359.  
**Isismysterien** 33f. 163f. 170f.  
289. 333. 337. 340.

**Jahwe** 56f.

**Jainismus** 46. 250.

**Kaiserkult** s. Herrscherver-  
ehrung.

**Kanaaniter** 22. 154. 406.

**Knecht Jahwes** 67f.

**Kybelekult** 32f. 119. 357,  
s. auch Attiskult und  
-mysterien.

**Kyrios** s. Herr.

**Lamm** 382ff.

**Lasterkataloge** 134f.

**Lebendiger Gott** 59.

**Mandäismus** 44ff. 95f. 101.  
160. 228f. 243. 245. 255f.  
272. 287f. 332. 333. 334.  
337. 343. 390. 400. 413f.  
**Manichäismus** 228. 245f.  
255. 272. 306. 329f. 337.  
343. 400.  
**Menschensohn** 68ff.  
**Messias** 62ff.  
**Midjaniter** 22. 56f.  
**Mithrasmysterien** 34ff. 107f.  
117f. 119. 125. 127. 133.  
146. 154. 160. 167. 170.  
185ff. 194f. 203. 231. 241.  
307. 356. 357.  
**Monotheismus** 57f. 60f.  
**Mysterien** 31ff. 87. 172f.  
179f. 185f. 235. 263. 288f.  
306. 307. 308. 314. 330.  
332f. 333. 335f. 340. 342.  
354ff. 366. 411f., s. auch  
Attis-, eleusinische, Isis-,  
Mithras-, Sabazios- und  
samothrakische Mysterien.  
**Mystik** 308f.  
**Nabatäer** 22. 118f.

**Orphismus** 342f.  
**Osiriskult** 101f.  
**Parsismus** 26f. 60. 94. 100.  
108. 111. 113f. 117. 125.  
126f. 130. 131. 133. 139f.  
141. 144. 145f. 146. 147ff.  
150ff. 155. 198. 200. 220.  
223. 231. 235. 254. 255.  
274f. 276. 278. 317. 319.  
325. 332. 357. 365. 370f.  
372. 376. 381. 383. 388.  
393. 394. 400. 401. 402.  
403. 408f.  
**Phönizien** 22. 113. 231. 406.  
**Poseidonios** 38f.  
**Präexistenz Jesu** 71. 94.  
**Prophetie** 155ff.  
**Pythagoräismus** 244. 272.  
286. 338. 344. 412f.  
**Qeniter** 22. 56f. 407.  
**Sabaziosmysterien** 32.  
**Samothrakische Mysterien**  
32.  
**Schutzengel** 109.  
**Serapisdienst** 305.

**Siebenzahl** 50f. 112.  
**Sohn Gottes** 76ff.  
**Sonntagsfeier** 105ff.  
**Stoa** 37ff. 134. 135. 146f.  
222f. 223. 230. 250. 272.  
278. 279. 280. 284. 301ff.  
308. 309f. 311. 312. 316f.  
317. 318. 319. 320f. 321f.  
326ff. 332. 337. 343. 351.  
353. 361. 412.  
**Syrien** 22. 124. 193f. 323.  
406, s. auch Adoniskult.  
**Tamuz** 101.  
**Taube** 124f.  
**Taufe Jesu** 122ff.  
**Taufe mit dem heiligen**  
Geist 121f.  
**Taurobolium** 33. 170. 172.  
191. 353. 354.  
**Unwissenheit** 286f.  
**Vorläufer des Messias** 144ff.  
**Weisheit** 230f.  
**Zeichen des Endes** 135ff.

## 2. Stellen.

NB. Die Stellen sind genau in der Form wie im Text angeführt; einzelne erscheinen daher in verschiedener Gestalt.

### Matthäus.

	Seite		Seite		Seite
1	192	5, 32. 34	80	8, 22	229
1, 16. 18f. 20	115	5, 34ff.	221	10, 18	254
1, 21	115. 120	5, 39	80	10, 24	82
1, 22f.	116	5, 39ff.	221	10, 32	80
1, 25	115	5, 44	80	10, 32f.	71
2	198	5, 44ff. 6, 4	222	11, 3. 4ff.	123
2, 9	194. 195	6, 7. 8. 10	223	11, 5	45. 95
2, 15. 18	201	6, 12	131	11, 14	144
2, 20	196	6, 19ff.	223	11, 16f.	230
2, 23	201	6, 21. 22	224	11, 19	72. 230
3, 2	213	6, 24	41. 224	11, 27	77. 78
3, 7	159. 160. 213	6, 34. 7, 1ff.	225	12, 18	67
3, 8. 9. 10	160	7, 6. 7	226	12, 30	234
3, 15	124	7, 11	131	12, 32	72
3, 16	123	7, 12	226	12, 36	235
3, 16f.	122	7, 13f. 16	227	12, 40	90. 91. 98. 102
4, 2	216	7, 21	228	12, 41f.	80
4, 17	131	7, 21f.	81	12, 43. 44	111
4, 18ff.	80	7, 22	164	13, 43	153. 236
5ff.	220	7, 29	218	14, 22ff.	238
5, 8	154. 220	8, 5ff.	219	14, 25. 26. 28	239
5, 13. 16	220	8, 11. 12	153	14, 28ff.	238
5, 22	80	8, 13	40	14, 29. 31	239
5, 28	80. 220	8, 20	71. 228	14, 36	240

	Seite		Seite		Seite
15 . . . . .	237	22, 14 . . . . .	250	26, 29 . . . . .	175
15, 11. 12 . . . . .	240	23, 3 . . . . .	251	26, 41 . . . . .	133
15, 19 . . . . .	134	23, 6f. . . . .	82	26, 42 . . . . .	223
15, 30 . . . . .	240	23, 10 . . . . .	251. 412	26, 60 . . . . .	255
15, 32ff. . . . .	237	23, 33 . . . . .	160	26, 63 . . . . .	59
16, 16 . . . . .	59. 78	23, 34f. 39 . . . . .	245	26, 68 . . . . .	79
16, 17f. . . . .	164f.	24, 3 . . . . .	253	27, 34 . . . . .	285
16, 18 . . . . .	90. 241	24, 15 . . . . .	140	27, 51 . . . . .	257
16, 22 . . . . .	242	24, 31 . . . . .	56	27, 52 . . . . .	89
16, 27 . . . . .	71	24, 37ff. . . . .	91	27, 54 . . . . .	79
17, 10ff. . . . .	144	25, 1 . . . . .	153	27, 63f. . . . .	99
18, 8f. . . . .	221	25, 1ff. . . . .	230	28, 1 . . . . .	97. 107
18, 10 . . . . .	109	25, 14ff. . . . .	250	28, 2f. . . . .	98
18, 20 . . . . .	79. 222	25, 30 . . . . .	153	28, 6 . . . . .	81
19, 12 . . . . .	321	25, 31ff. . . . .	254	28, 9 . . . . .	96
19, 28 . . . . .	148	26, 2 . . . . .	105	28, 9ff. . . . .	258
20, 28 . . . . .	72. 178. 250	26, 6 . . . . .	258	28, 13 . . . . .	98
21, 3 . . . . .	81	26, 6ff. . . . .	233	28, 16ff. . . . .	258
21, 16 . . . . .	250	26, 7 . . . . .	234	28, 19 . . . . .	160
22, 1ff. . . . .	230	26, 27 . . . . .	176	28, 20 . . . . .	79
22, 2f. 13. . . . .	153				

## Markus.

1, 4 . . . . .	159. 212	7, 22 . . . . .	134	13, 20 . . . . .	401
1, 8 . . . . .	121	8, 1ff. . . . .	237	13, 24f. . . . .	109. 142
1, 10 . . . . .	123	8, 6 . . . . .	176. 178	13, 32 . . . . .	77
1, 13 . . . . .	215	8, 29 . . . . .	78	14, 1 . . . . .	105. 233
1, 15 . . . . .	131. 212	8, 31 . . . . .	71. 98. 102	14, 1f. . . . .	106
1, 16ff. . . . .	80	8, 31ff. 34. 36f. . . . .	242	14, 3 . . . . .	234. 258
1, 22 . . . . .	218	8, 38 . . . . .	71. 80	14, 3ff. . . . .	233
1, 24 . . . . .	78. 218	9, 2ff. . . . .	242	14, 8 . . . . .	97
1, 27. 34 . . . . .	218	9, 4 . . . . .	243	14, 12ff. . . . .	206
2, 12 . . . . .	219	9, 7 . . . . .	121	14, 14 . . . . .	81
2, 17 . . . . .	229	9, 11 . . . . .	144	14, 23 . . . . .	176
2, 19f. 20 . . . . .	230	9, 12 . . . . .	71	14, 25 . . . . .	175
3, 10 . . . . .	231	9, 19 . . . . .	243	14, 28 . . . . .	96
3, 11 . . . . .	218	9, 31 . . . . .	71. 98. 102	14, 38 . . . . .	133
3, 21 . . . . .	114	9, 38f. . . . .	80	14, 58 . . . . .	255
3, 29 . . . . .	235	9, 40 . . . . .	234	14, 61 . . . . .	60
3, 31ff. . . . .	114	9, 43ff. 10, 21 . . . . .	221	14, 62 . . . . .	69. 80
4, 11 . . . . .	235	10, 31 . . . . .	80	14, 65 . . . . .	79
4, 11ff. . . . .	270	10, 33 . . . . .	71	15, 23 . . . . .	285
4, 14. 25 . . . . .	235	10, 34 . . . . .	98. 102	15, 30. 33. 38 . . . . .	257
4, 35ff. . . . .	236	10, 38f. . . . .	122	15, 39 . . . . .	79. 257
4, 39 . . . . .	110. 236	10, 45 . . . . .	72. 178. 250	15, 40 . . . . .	285
5, 1 . . . . .	219	11, 1f. . . . .	206	15, 43ff. . . . .	258
5, 1ff. . . . .	236	11, 3 . . . . .	81	16, 2 . . . . .	106
5, 7 . . . . .	60. 218	11, 12. 20 . . . . .	105	16, 5 . . . . .	243
5, 13 . . . . .	219	12, 1ff. . . . .	76	16, 9 . . . . .	96. 231
5, 29. 34 . . . . .	231	12, 25. 30 . . . . .	251	16, 9ff. . . . .	258
6, 34ff. . . . .	237	12, 36 . . . . .	81	16, 16 . . . . .	160
6, 41 . . . . .	176. 178	12, 41ff. . . . .	251	16, 17 . . . . .	157
6, 45ff. . . . .	238	13, 7ff. . . . .	135	16, 19f. . . . .	81
6, 56. 7, 2—5. 6. 11. 15 . . . . .	240	13, 9 . . . . .	254	Neugefundener apokr. Schluß . . . . .	40
		13, 14 . . . . .	140		

## Lukas.

1, 19 . . . . .	110. 368	1, 26ff. . . . .	202	1, 32 . . . . .	116. 120
1, 20 . . . . .	116	1, 27 . . . . .	115. 116	1, 32f. . . . .	119
1, 26 . . . . .	110	1, 31 . . . . .	115	1, 33 . . . . .	116



	Seite		Seite		Seite
1, 34 . . . . .	115. 116	7, 19 . . . . .	123	12, 50 . . . . .	122
1, 34f. . . . .	116	7, 21 . . . . .	231	12, 52 . . . . .	395
1, 34—38 . . . . .	116	7, 22 . . . . .	45. 95	13, 24 . . . . .	227
1, 35 . . . . .	78. 116. 121	7, 22f. . . . .	123	13, 28f. . . . .	153
1, 36f. . . . .	116	7, 34 . . . . .	72	13, 32 . . . . .	99
1, 41 ff. 46 ff. . . . .	121	7, 35 . . . . .	230	13, 34f. 35 . . . . .	245
1, 59 . . . . .	287	7, 36 ff. . . . .	232	14, 9 . . . . .	395
2 . . . . .	196. 208	8, 2 . . . . .	231	14, 16 ff. . . . .	153. 230
2, 1 ff. . . . .	203	9, 26 . . . . .	127	14, 26 . . . . .	41
2, 5 . . . . .	114	9, 35 . . . . .	78. 243	14, 28 ff. . . . .	246
2, 10f. . . . .	88	9, 49 . . . . .	80	14, 35 . . . . .	220
2, 11 . . . . .	82. 85. 209	9, 50 . . . . .	234	14, 66 . . . . .	256
2, 12. 15 . . . . .	206	9, 58 . . . . .	228	15, 11 ff. . . . .	246
2, 25 ff. . . . .	209	9, 59 . . . . .	71	15, 18. 21 . . . . .	220
2, 27 . . . . .	114	9, 60 . . . . .	229	16, 10 ff. . . . .	225
2, 29 ff. . . . .	121	9, 62 . . . . .	244	16, 13 . . . . .	224
2, 33 . . . . .	114. 210	10, 17 . . . . .	164. 244	16, 19 ff. . . . .	233. 247
2, 35 . . . . .	211	10, 18 . . . . .	71. 142. 244	16, 22 . . . . .	152
2, 41. 43 . . . . .	114	10, 20 . . . . .	244	16, 22 ff. . . . .	149
3, 3 . . . . .	159	10, 22 . . . . .	77. 78	16, 24 . . . . .	150
3, 21 f. . . . .	122	10, 38 ff. . . . .	232	16, 28 . . . . .	395
3, 22 . . . . .	124	10, 42 . . . . .	244	17, 26 ff. . . . .	91
3, 23 . . . . .	115. 214	11, 4 . . . . .	131	18, 3 f. 8 . . . . .	249
4, 2 . . . . .	216	11, 9 . . . . .	226	19, 10 . . . . .	70
4, 9 ff. . . . .	217	11, 13 . . . . .	131	19, 12 ff. . . . .	250
4, 25 . . . . .	144	11, 20. 23 . . . . .	234	21, 1 . . . . .	139
4, 32 . . . . .	218	11, 24 . . . . .	111	21, 1 ff. . . . .	251
4, 34 . . . . .	202	11, 27 . . . . .	245. 250	21, 13 . . . . .	254
4, 36 . . . . .	218	11, 27 f. . . . .	244	21, 36 . . . . .	71
4, 39 . . . . .	219	11, 31 f. . . . .	80	22, 16. 17 . . . . .	175
5, 1 ff. . . . .	80. 219	11, 49 . . . . .	231	22, 17 f. . . . .	176
5, 8 . . . . .	219	11, 49 ff. . . . .	245	22, 18 . . . . .	175
5, 34 . . . . .	230	12, 4 . . . . .	246	22, 19 . . . . .	174. 175. 177
6, 20 ff. . . . .	220	12, 6 . . . . .	395	22, 20 . . . . .	175
6, 27 ff. . . . .	222	12, 8 . . . . .	71. 80	22, 66 ff. . . . .	78
6, 29 . . . . .	221	12, 10 . . . . .	72	23, 43 . . . . .	89. 149
6, 31 . . . . .	226	12, 16 ff. . . . .	229	24, 1 . . . . .	107
6, 37 f. . . . .	225	12, 19 f. . . . .	246	24, 13 ff. . . . .	258
6, 38 f. . . . .	222	12, 22 f. . . . .	225	24, 18 . . . . .	232
6, 39 . . . . .	226	12, 33 f. . . . .	223	24, 19 . . . . .	202
6, 41 f. . . . .	225	12, 34 . . . . .	224	24, 37 . . . . .	96
6, 46 . . . . .	81. 228	12, 35 ff. . . . .	153. 230	24, 51 . . . . .	259
7, 1 ff. . . . .	219				

## Johannes.

1, 3 . . . . .	128. 260. 266	2, 1 ff. . . . .	267	3, 14 . . . . .	271
1, 4. 5 . . . . .	260	2, 4 . . . . .	269	3, 17 . . . . .	271. 412
1, 6—8 . . . . .	261	2, 11 . . . . .	268	3, 22 . . . . .	160
1, 9. 11 . . . . .	262	2, 13 . . . . .	269	3, 29 . . . . .	230. 267
1, 11 f. . . . .	41	2, 20 . . . . .	270	3, 30 . . . . .	262
1, 11 ff. . . . .	263	2, 22 . . . . .	268	3, 34 . . . . .	267
1, 14 . . . . .	261. 262. 263	2, 23 . . . . .	269	4, 1 ff. . . . .	271
1, 15. 17 . . . . .	261	2, 25 . . . . .	266	4, 2 . . . . .	160
1, 18 . . . . .	264	3 . . . . .	173	4, 10 . 41. 267. 271. 272	
1, 29 . . . . .	265. 382	3, 1 ff. . . . .	258. 270	4, 14 . . . . .	267. 271
1, 33 . . . . .	114. 124	3, 3 . . . . .	40	4, 17 f. . . . .	266
1, 35 ff. . . . .	266	3, 5 . . . . .	40. 114. 173	4, 18 . . . . .	395
1, 36 . . . . .	382	3, 6 . . . . .	270	4, 19 . . . . .	271. 272
1, 42. 48 . . . . .	266	3, 8 . . . . .	114. 270. 271	4, 23. 24 . . . . .	272
1, 51 . . . . .	71	3, 13 f. . . . .	71	4, 39 . . . . .	266

	Seite		Seite		Seite
4, 42 . . . . .	88. 265	10, 14. 16 . . . . .	278	14, 13f. . . . .	165
4, 43ff. 46. 5, 1ff. 17	272	10, 15 . . . . .	77	14, 16. 18. 26 . . . . .	282
5, 27 . . . . .	71	10, 18. 20 . . . . .	276	14, 30 . . . . .	281
6 . . . . .	190	10, 23 . . . . .	250	14, 31 . . . . .	280
6, 4 . . . . .	269	10, 30 . . . . .	279	15, 1 . . . . .	278. 283
6, 27 . . . . .	71	10, 31 . . . . .	276	15, 1ff. . . . .	282
6, 48. 51 . . . . .	190	10, 33ff. . . . .	79	15, 2. 3 . . . . .	265
6, 52 . . . . .	190. 191	11 . . . . .	232. 234. 277	15, 5. 8 . . . . .	283
6, 53 . . . . .	71. 191	11f. . . . .	232	15, 14f. . . . .	246
6, 53—56 . . . . .	191	11, 3 . . . . .	82	15, 16 . . . . .	165
6, 53ff. . . . .	190	11, 8 . . . . .	276	16, 11 . . . . .	280. 284
6, 62 . . . . .	71	11, 11 . . . . .	246	16, 13 . . . . .	283
6, 63 . . . . .	190	11, 33. 35 . . . . .	97	16, 16ff. . . . .	282
6, 69 . . . . .	78	11, 39 . . . . .	100	16, 22f. . . . .	284
7, 1. 14 . . . . .	273	11, 44 . . . . .	234	16, 24 . . . . .	165
7, 19f. . . . .	276	11, 49 . . . . .	279	16, 25 . . . . .	284
7, 35 . . . . .	273	11, 51 . . . . .	279. 410	16, 26 . . . . .	165
7, 37 . . . . .	267. 273	12, 1. 12 . . . . .	105	16, 32. 33 . . . . .	284
7, 37f. . . . .	271. 273	12, 12ff. . . . .	279	17, 4f. . . . .	273
7, 39. 53ff. . . . .	273	12, 23 . . . . .	71	18, 1ff. . . . .	281
8 . . . . .	274	12, 24. 25. 29. 31. 32	280	18, 5 . . . . .	202
8, 12 . . . . .	232. 260	12, 34 . . . . .	71	18, 6 . . . . .	284
8, 12—58 . . . . .	275	12, 38 . . . . .	67	18, 7 . . . . .	202
8, 14 . . . . .	270	13, 1ff. . . . .	280	18, 37 . . . . .	284
8, 23 . . . . .	274	13, 2 . . . . .	281	19, 3f. . . . .	97
8, 24 . . . . .	273	13, 3 . . . . .	270	19, 19 . . . . .	202
8, 25 . . . . .	274. 275	13, 5ff. . . . .	265	19, 25 . . . . .	232
8, 28 . . . . .	71. 273	13, 10 . . . . .	173	19, 25ff. . . . .	284
8, 32 . . . . .	275	13, 13f. 16 . . . . .	82	19, 28. 29. 30. 34 . . . . .	285
8, 32ff. . . . .	265	13, 19 . . . . .	273	19, 39ff. . . . .	258
8, 34 . . . . .	275	13, 23 . . . . .	281	20 . . . . .	231
8, 37 . . . . .	276	13, 27 . . . . .	189	20, 1. 11 . . . . .	97
8, 39. 42 . . . . .	275	13, 31 . . . . .	71	20, 13 . . . . .	82
8, 44 . . . . .	131. 274. 276	14, 2 . . . . .	281	20, 28 . . . . .	82. 85
8, 48 . . . . .	275	14, 3 . . . . .	280	20, 31 . . . . .	165
8, 59 . . . . .	276	14, 6. 12 . . . . .	282	21, 2 . . . . .	266
9, 2. 31. 10, 1. 2. 7. 11.	277				

## Apostelgeschichte.

1, 5 . . . . .	41	3, 21 . . . . .	84	9, 20 . . . . .	79
1, 9ff. . . . .	259	3, 26 . . . . .	67	9, 27f. . . . .	165
1, 10 . . . . .	243	4, 7. 10 . . . . .	164	10, 1ff. . . . .	288
1, 25 . . . . .	286	4, 17f. . . . .	165	12, 7 . . . . .	289
2, 2 . . . . .	287	4, 27. 30 . . . . .	67	12, 7ff. . . . .	290
2, 3f. . . . .	122	4, 31 . . . . .	287. 410	12, 14ff. . . . .	289
2, 9 . . . . .	47	4, 32 . . . . .	286	12, 15 . . . . .	109
2, 13 . . . . .	157	5, 19f. . . . .	290	12, 22 . . . . .	31
2, 24. 31 . . . . .	90. 91	5, 28 . . . . .	165	12, 23 . . . . .	289
2, 38 . . . . .	41. 159. 173	5, 31 . . . . .	88	13, 27 . . . . .	286
2, 41 . . . . .	41	5, 40 . . . . .	165	13, 27ff. . . . .	96
2, 42 . . . . .	175	6, 14 . . . . .	256	13, 33 . . . . .	124
2, 44 . . . . .	286	7, 8 . . . . .	287	13, 48 . . . . .	41
2, 46f. . . . .	175	7, 42 . . . . .	110. 287	14, 11ff. . . . .	28
3, 6 . . . . .	164	7, 48 . . . . .	288. 301	14, 15 . . . . .	59
3, 12 . . . . .	286	7, 56 . . . . .	71	14, 15ff. 17 . . . . .	290
3, 13 . . . . .	67	8, 9ff. . . . .	46. 288	14, 23 . . . . .	159
3, 16 . . . . .	164	8, 32 . . . . .	382	15, 32 . . . . .	156
3, 17 . . . . .	286	9, 3ff. . . . .	288	16, 12ff. 16 . . . . .	290
3, 20 . . . . .	287	9, 8ff. 12 . . . . .	289	16, 17 . . . . .	218

	Seite		Seite		Seite
16, 18 . . . . .	164	17, 24 . . . . .	300	19, 1ff. . . . .	121
16, 26ff. . . . .	290	17, 25. 27 . . . . .	301	20, 7 . . . . .	105. 175
16, 31—32. 33 . . . . .	41	17, 28 . . . . .	303	20, 11 . . . . .	175
17 . . . . .	296	17, 29 . . . . .	304	20, 17 . . . . .	159
17, 16ff. . . . .	290	17, 30 . . . . .	286. 304	20, 22. 35 . . . . .	305
17, 18 . . . . .	290. 295	18, 18 . . . . .	305	22, 11ff. . . . .	289
17, 19. 22 . . . . .	291	18, 24 . . . . .	25	22, 16 . . . . .	159. 289
17, 23 . . . . .	286. 291. 292				

## Römer.

1, 8 . . . . .	92	6, 7 . . . . .	40. 168	9, 5 . . . . .	60
1, 19f. . . . .	312	6, 10ff. . . . .	275	9, 16 . . . . .	324
1, 20 . . . . .	313	6, 18. 20. 22. 7, 3 . . . . .	308	9, 26 . . . . .	59
1, 24 . . . . .	321	7, 4 . . . . .	181	10, 6f. . . . .	90. 91
1, 25 . . . . .	60	7, 5 . . . . .	336	10, 16 . . . . .	67
1, 26 . . . . .	321	7, 14 . . . . .	275	10, 18 . . . . .	92
1, 28 . . . . .	135	7, 15 . . . . .	337	11, 33 . . . . .	315
1, 29. 31 . . . . .	134	7, 18 . . . . .	133	11, 36 . . . . .	128
2, 15 . . . . .	131	7, 22 . . . . .	334	12, 1 . . . . .	338
2, 18 . . . . .	342	7, 24 . . . . .	332. 337	12, 2 . . . . .	333
3, 23 . . . . .	131	7, 25 . . . . .	133	12, 4f. . . . .	158
3, 25 . . . . .	181	8, 2 . . . . .	308	12, 4ff. . . . .	326
3, 30 . . . . .	61	8, 3ff. . . . .	133	13 . . . . .	416
4, 11 . . . . .	312	8, 11 . . . . .	97	13, 7 . . . . .	158
4, 17 . . . . .	336	8, 12f. . . . .	133	13, 14 . . . . .	164
5, 9 . . . . .	181	8, 15 . . . . .	275	14 . . . . .	338
5, 12 . . . . .	69. 131	8, 19 . . . . .	148	14, 5 . . . . .	108
5, 14—21 . . . . .	168	8, 21 . . . . .	308	14, 8 . . . . .	331
5, 15 . . . . .	69	8, 22 . . . . .	337	14, 21 . . . . .	188
6 . . . . .	168. 169. 170	8, 24 . . . . .	329	15, 16 . . . . .	338
6, 3ff. . . . .	104	8, 28 . . . . .	337. 338	15, 19 . . . . .	92
6, 4 . . . . .	411	8, 38 . . . . .	109. 288	16, 26 . . . . .	339
6, 6 . . . . .	168	8, 38f. . . . .	338		

## I. Korinther.

1, 2 . . . . .	84	4, 1. 2. 8. 13 . . . . .	318	8, 2 . . . . .	323
1, 11ff. . . . .	312	4, 16 . . . . .	306	8, 3 . . . . .	310
1, 14. 15. 16 . . . . .	164	4, 19 . . . . .	319	8, 4 . . . . .	78. 183
1, 17 . . . . .	164. 312	5 . . . . .	189	8, 5f. . . . .	86
1, 20. 21 . . . . .	312	5, 3f. . . . .	165. 410	8, 6 . . . . .	61. 128. 323. 324
1, 23. 28. 2, 2. 4 . . . . .	313	5, 3ff. . . . .	319	8, 9 . . . . .	183
2, 6 . . . . .	94. 166. 314	5, 10 . . . . .	134	8, 9ff. 10 . . . . .	182
2, 6ff. . . . .	93	6, 2f. . . . .	319	8, 11 . . . . .	324
2, 8 . . . . .	166. 414. 415	6, 7 . . . . .	221. 319	8, 12 . . . . .	321
2, 10 . . . . .	314. 315. 316	6, 9 . . . . .	320	9, 1 . . . . .	308. 315
2, 11. 12. 14f. 15. 16 . . . . .	315	6, 9f. . . . .	134	9, 7. 16f. . . . .	324
3, 1 . . . . .	314	6, 11 . . . . .	164. 166	9, 19 . . . . .	308
3, 1ff. . . . .	312	6, 12. 18 . . . . .	320	9, 24ff. . . . .	324
3, 2 . . . . .	314	6, 19 . . . . .	317	10, 1ff. . . . .	166. 167
3, 4 . . . . .	315. 316. 317	6, 20 . . . . .	310. 409	10, 1—12 . . . . .	168
3, 4ff. . . . .	312	7, 1. 2. 7. 18ff. . . . .	321	10, 3f. . . . .	181
3, 12ff. . . . .	147	7, 21. 22 . . . . .	322	10, 16 . . . . .	181. 182. 184
3, 13 . . . . .	146	7, 22f. . . . .	310	10, 17 . . . . .	182
3, 14 . . . . .	317	7, 23 . . . . .	409	10, 20 . . . . .	182. 183. 184. 325
3, 15 . . . . .	146	7, 26 . . . . .	136	10, 21. 22 . . . . .	183
3, 16 . . . . .	111. 317	7, 29. 31. 35. 36ff. . . . .	322	10, 23 . . . . .	320. 326
3, 18ff. . . . .	312	7, 39 . . . . .	308	10, 25ff. . . . .	182
3, 21f. . . . .	317	8 . . . . .	329	10, 29 . . . . .	308
3, 22f. . . . .	312	8—10 . . . . .	182	11, 1 . . . . .	306



	Seite		Seite		Seite
11, 3 . . . . .	309	12, 31 . . . . .	327	15, 23 . . . . .	153
11, 3ff. . . . .	158	13, 1 . . . . .	157. 327	15, 24 . . . . .	109. 166. 214
11, 4f. . . . .	325	13, 2f. 4ff. . . . .	327	15, 27 . . . . .	69
11, 5ff. . . . .	309	13, 6. 8. 11. . . . .	328	15, 29 . . . . .	162
11, 7. . . . .	309. 325	13, 12 . 78. 154. 310.	328	15, 34 . . . . .	39. 330. 413
11, 13 . . . . .	326	13, 13 . . . . .	328. 330	15, 35ff. . . . .	153
11, 20f. . . . .	179	14, 3f. . . . .	156	15, 36 . . . . .	97
11, 21 . . . . .	175	14, 16 . . . . .	156. 158	15, 40f. . . . .	110. 236. 331
11, 23 . . . . .	174. 308	14, 19 . . . . .	395	15, 43f. . . . .	331
11, 23ff. . . . .	180	14, 24f. 31 . . . . .	156	15, 45 . . . . .	73
11, 25 . . . . .	175	14, 32 . . . . .	244	15, 46f. . . . .	74
11, 27 . . . . .	188. 189	14, 34f. . . . .	158. 309	15, 50 . . . . .	97. 331
11, 29f. 32 . . . . .	189	14, 40 . . . . .	330	15, 52 . . . . .	56
12, 4ff. . . . .	125	15, 3 . . . . .	174. 308	15, 55 . . . . .	331
12, 10 . . . . .	158	15, 3ff. . . . .	96. 103. 418	15, 56 . . . . .	331. 332
12, 12ff. . . . .	158. 326	15, 4 . . . . .	96. 99	16, 2 . . . . .	105
12, 13 . . . . .	123. 160	15, 20 . . . . .	97	16, 22 . . . . .	83
12, 22f. 24 . . . . .	326	15, 21 . . . . .	131		

## II. Korinther.

1, 3f. 21. . . . .	332	5, 1 . . . . .	97. 334	11, 2 . . . . .	230
1, 22 . . . . .	312	5, 1ff. . . . .	149. 152	11, 14 . . . . .	218
2, 14f. . . . .	332	5, 3. 4. 6 . . . . .	335	11, 31 . . . . .	60
2, 14ff. . . . .	154	5, 6f. . . . .	329	11, 32 . . . . .	22
3, 3 . . . . .	59	5, 16 . . . . .	84	12, 2f. . . . .	336
3, 17 . . . . .	308	6, 15 . . . . .	112	12, 2ff. . . . .	151
3, 18 . . . . .	172. 332	6, 16 . . . . .	59. 111. 317	12, 3 . . . . .	336
4, 4 . . . . .	325. 333	7, 15 . . . . .	335	12, 4 . . . . .	89. 336
4, 6 . . . . .	333	9, 12 . . . . .	338	12, 5. 15 . . . . .	336
4, 7 . . . . .	334	10, 5 . . . . .	335	12, 20 . . . . .	135
4, 10 . . . . .	172	10, 8 . . . . .	218	13, 3 . . . . .	308
4, 16. 17. 18. . . . .	334	10, 10 . . . . .	313	13, 13 . . . . .	125

## Galater.

1, 12 . . . . .	174. 308	3, 27 123. 160. 162. 163. 411	4, 23f. . . . .	308	
2 . . . . .	84	3, 28 . . . . .	161. 309	4, 26 . . . . .	308. 310
2, 2. 4. 6. 9 . . . . .	308	4, 3ff. . . . .	109. 287	4, 30f. . . . .	308
2, 20 . . . . .	308	4, 4 . . . . .	213	5, 1 . . . . .	308. 310
3, 19 . . . . .	287	4, 4f. . . . .	310	5, 13 . . . . .	133. 308. 310
3, 20 . . . . .	61	4, 8 . . . . .	78. 110	5, 19 . . . . .	134
3, 24f. . . . .	309	4, 9 . . . . .	310	5, 20 . . . . .	135
3, 25 . . . . .	163	4, 10 . . . . .	340	5, 22. 6. 5. 6 . . . . .	311
3, 26 . . . . .	161. 163	4, 14 . . . . .	310	6, 17 . . . . .	311. 410

## Epheser.

1, 13 . . . . .	312	3, 18 . . . . .	344. 410	5, 3ff. . . . .	345
1, 18 . . . . .	333. 343. 413	4, 5f. . . . .	61	5, 8 . . . . .	344
1, 21 . . . . .	109. 288. 343	4, 6 . . . . .	128	5, 9 . . . . .	311
1, 22 . . . . .	69	4, 8 . . . . .	152	5, 12 . . . . .	345
2, 2 . . . . .	111. 333. 343	4, 8ff. . . . .	90. 93. 94	5, 14 . . . . .	306. 345
2, 3 . . . . .	133	4, 11 . . . . .	278	5, 15 . . . . .	345
2, 7 . . . . .	343	4, 18 . . . . .	286	5, 22ff. . . . .	342
2, 22 . . . . .	111	4, 26 . . . . .	344	5, 23 . . . . .	87
3, 8f. . . . .	344	4, 30 . . . . .	312	5, 26 . . . . .	173
3, 9 . . . . .	333	5 . . . . .	344	6, 11ff. . . . .	152. 307
3, 10 . . . . .	344	5, 2 . . . . .	154	6, 12 . . . . .	111
3, 16 . . . . .	334				

**Philipper.**

	Seite		Seite		Seite
1, 9f. . . . .	342	2, 9ff. . . . .	84	3, 8. 10 . . . . .	310
1, 23 . . . . .	149. 342	2, 10 . . . . .	166. 343. 407	3, 12 . . . . .	310. 324
2, 4 . . . . .	328	2, 13 . . . . .	343	3, 20 . . . . .	86
2, 6ff. . . . .	93	3, 7ff. . . . .	41	4, 18 . . . . .	154

**Kolossar.**

1, 14 . . . . .	181	2, 8ff. . . . .	109. 287	3, 1 . . . . .	342
1, 15 . . . . .	325	2, 11 . . . . .	340. 411	3, 3 . . . . .	341
1, 15ff. . . . .	324	2, 11f. . . . .	104	3, 3ff. . . . .	342
1, 16 . . . . .	339	2, 11ff. . . . .	169	3, 5 . . . . .	341
1, 16f. . . . .	128	2, 12. 13 . . . . .	170	3, 11 . . . . .	309
1, 19 . . . . .	339	2, 14 . . . . .	340	3, 12 . . . . .	164. 341
1, 20 . . . . .	187. 214. 339	2, 15 . . . . .	93. 166. 214	3, 14 . . . . .	341
1, 22 . . . . .	181. 214	2, 16 . . . . .	338. 340	3, 17 . . . . .	166
1, 23 . . . . .	92	2, 18. 23 . . . . .	340	3, 18ff. . . . .	342
1, 28 . . . . .	314				

**I. Thessaloniker.**

1, 6 . . . . .	306	2, 7. 12 . . . . .	306	5, 4ff. . . . .	39
1, 8 . . . . .	92	3, 3f. . . . .	136	5, 6 . . . . .	306
1, 9 . . . . .	59	4, 1 . . . . .	174	5, 7 . . . . .	162
1, 10 . . . . .	81	4, 13ff. . . . .	161	5, 8. 23 . . . . .	307
2, 3 . . . . .	174	4, 16 . . . . .	56. 110		

**II. Thessaloniker.**

1, 8 . . . . .	146	2, 3ff. . . . .	140	2, 13f. . . . .	125
1, 10 . . . . .	333	2, 8 . . . . .	142. 254. 307	3, 6 . . . . .	165. 174
2 . . . . .	416	2, 9 . . . . .	141	3, 11 . . . . .	308
2, 3 . . . . .	272				

**I. Timotheus.**

1, 4 . . . . .	345	2, 5 . . . . .	61. 69. 348	4, 10 . . . . .	59
1, 5 . . . . .	220	2, 6 . . . . .	250	5, 1f. . . . .	349
1, 6. 7 . . . . .	346	2, 7 . . . . .	324	5, 10 . . . . .	347
1, 9f. . . . .	134	2, 8. 9 . . . . .	348	5, 17. 19 . . . . .	159
1, 10. 11 . . . . .	346	2, 15 . . . . .	349. 413	5, 21 . . . . .	127
1, 13 . . . . .	286	3, 2ff. . . . .	347. 418	6, 3 . . . . .	346
1, 16 . . . . .	347	3, 15 . . . . .	59. 317	6, 4 . . . . .	345
1, 17 . . . . .	346	3, 16 . . . . .	152. 349	6, 6ff. 7. 8. 10. 11 .	350
1, 20 . . . . .	348	4, 3 . . . . .	349	6, 15 . . . . .	85. 346
2, 2 . . . . .	348. 417	4, 3ff. . . . .	338	6, 17 . . . . .	59
2, 4 . . . . .	342	4, 6f. 7 . . . . .	345	6, 20 . . . . .	345. 351

**II. Timotheus.**

1, 10 . . . . .	88	2, 17. 19 . . . . .	351	3, 13. 16 . . . . .	351
1, 11 . . . . .	324	2, 23 . . . . .	345	3, 17 . . . . .	350
1, 13 . . . . .	346	2, 25 . . . . .	342	4, 3 . . . . .	346
2, 3ff. . . . .	324	3, 7 . . . . .	342. 351	4, 8 . . . . .	352
2, 16 . . . . .	345				

**Titus.**

1, 1 . . . . .	342	1, 14 . . . . .	345. 346	2, 5 . . . . .	347
1, 2 . . . . .	352	1, 15 . . . . .	352	2, 8 . . . . .	346
1, 5 . . . . .	159	2, 1 . . . . .	346	2, 11. 13. 3, 4 . . .	89
1, 6ff. . . . .	347. 418	2, 2 . . . . .	346. 347	3, 5 . . . . .	173
1, 9. 10 . . . . .	346	2, 3 . . . . .	347	3, 9 . . . . .	345
1, 12 . . . . .	156	2, 3ff. . . . .	349	3, 12 . . . . .	352
1, 13 . . . . .	346				

## Hebräer.

	Seite		Seite		Seite
1, 1 . . . . .	351	6, 4 . . . . .	333	10, 31 . . . . .	59
1, 5 . . . . .	124	6, 18 . . . . .	352	10, 32 . . . . .	333
2, 6ff. . . . .	69	6, 19 . . . . .	353	11, 3 . . . . .	336
2, 10 . . . . .	128	7, 1 . . . . .	60	11, 10. 16. 12, 7ff. . . . .	356
2, 15 . . . . .	353	8, 2. 5 . . . . .	353	12, 18f. . . . .	53
3, 12 . . . . .	59	8, 6 . . . . .	348	12, 22 . . . . .	353
4, 14 . . . . .	152	9, 7 . . . . .	286	12, 24 . . . . .	348. 353
5, 2 . . . . .	286	9, 11f. . . . .	353	12, 29 . . . . .	56
5, 5 . . . . .	124	9, 14 . . . . .	59	13, 9 . . . . .	190. 338
5, 12 . . . . .	316	9, 15 . . . . .	348	13, 14 . . . . .	353
5, 14 . . . . .	317	9, 23f. . . . .	353	13, 20 . . . . .	277
6, 2 . . . . .	159	10, 22 . . . . .	172. 329		

## I. Petrus.

1, 1 . . . . .	125. 354	1, 23 . . . . .	59. 173. 355	3, 15 . . . . .	357. 411
1, 2 . . . . .	353	2, 2 . . . . .	173. 316	3, 19ff. . . . .	91. 94
1, 3 . . . . .	173. 354	2, 3 . . . . .	190	3, 21 . . . . .	172
1, 4 . . . . .	354	2, 4f. . . . .	356	3, 22 . . . . .	109. 288
1, 6. 8 . . . . .	355	2, 11 . . . . .	133. 354	4, 1. 3f. . . . .	319. 357
1, 9 . . . . .	356	2, 13f. . . . .	417	4, 6 . . . . .	92
1, 10—12 . . . . .	355	2, 18ff. . . . .	342	5, 1 . . . . .	159
1, 14 . . . . .	92. 286	2, 22. 24f. . . . .	67	5, 4 . . . . .	277
1, 17 . . . . .	354. 356	2, 25 . . . . .	277. 278	5, 8 . . . . .	306. 357
1, 19 . . . . .	382	3, 3 . . . . .	356	5, 12 . . . . .	357. 409

## II. Petrus.

1, 3 . . . . .	366	2, 20 . . . . .	332	3, 7 . . . . .	146. 367
1, 3f. . . . .	365	2, 22 . . . . .	367. 412	3, 10 . . . . .	109
1, 4. 16 . . . . .	366	2, 27 . . . . .	332	3, 10ff. . . . .	146
1, 20f. . . . .	351	3, 5 . . . . .	336. 367	3, 12 . . . . .	109
2, 12 . . . . .	286	3, 6 . . . . .	367	3, 13 . . . . .	148
2, 18 . . . . .	133				

## I. Johannes.

1, 1 . . . . .	259	2, 18. 22. . . . .	272	4, 14 . . . . .	88. 265
1, 9. 2, 1 . . . . .	364	3, 2 . . . . .	154	5, 4 . . . . .	284
2, 2 . . . . .	282	4, 1ff. . . . .	263	5, 6 . . . . .	173
2, 10f. . . . .	364	4, 3 . . . . .	272	5, 7f. . . . .	125
2, 13 . . . . .	284	4, 4 . . . . .	284	5, 19 . . . . .	363
2, 16 . . . . .	133				

## II. Johannes.

1 . . . . . 159. 263. 272

1 . . . . . 159

## III. Johannes.

## Judas.

9 . . . . .	110. 152. 365	17f. . . . .	136	21 . . . . .	125
12 . . . . .	364	19 . . . . .	315	23 . . . . .	133
13 . . . . .	365				

## Jakobus.

1, 4. 5. 6. 13. 17. . . . .	358	3, 2 . . . . .	131	4, 13ff. . . . .	246
1, 18 . . . . .	359	3, 3ff. . . . .	362. 418	4, 14 . . . . .	363
1, 19. 21. 23ff. . . . .	360	3, 6 . . . . .	363	4, 15 . . . . .	319
1, 25 . . . . .	362	3, 7. 9 . . . . .	362	5, 12 . . . . .	221
1, 27 . . . . .	361	3, 12 . . . . .	227	5, 14f. . . . .	165
2, 2 . . . . .	155	3, 13 . . . . .	315	5, 16 . . . . .	364
2, 8. 10. 17. . . . .	361	4, 1 . . . . .	363	5, 17 . . . . .	144
2, 18. 20 . . . . .	362				



## Offenbarung.

	Seite		Seite		Seite
1, 4 . . .	110. 127. 368	7, 1ff. . . . .	375. 389	13, 5 . . . . .	400
1, 4f. . . . .	369	7, 2 . . . . .	59	13, 5f. . . . .	397
1, 6 . . . . .	356	7, 3ff. . . . .	30	13, 7 . . . . .	284. 397
1, 7 . . . . .	68. 69	7, 9 . . . . .	152. 243	13, 8 . . . . .	397
1, 8 . . . . .	128. 371	7, 10. 11f. . . . .	391	13, 11 . . . . .	140
1, 10 . . . . .	371	7, 13 . . . . .	343	13, 11ff. . . . .	397. 398
1, 11. 12 . . . . .	372	7, 13f. . . . .	243	13, 13. 15 . . . . .	401
1, 12f. . . . .	368	7, 17 . . . . .	384	13, 16f. . . . .	165. 311
1, 13 . . . . .	69. 372	8 . . . . .	402	14 . . . . .	402
1, 15 . . . . .	372	8, 1 . . . . .	391. 392. 401	14, 1 . . . . .	165. 311
1, 16 . . . . .	368. 372. 373	8, 2 . . . . .	110. 368	14, 2 . . . . .	401
1, 17 . . . . .	128. 378	8, 2ff. . . . .	56. 371	14, 4 . . . . .	343
1, 18 . . . . .	90	8, 3 . . . . .	390. 401. 402	14, 6 . . . . .	394
1, 19 . . . . .	372	8, 5 . . . . .	56. 390	14, 9ff. . . . .	311
1, 20 . . . . .	368	8, 7 . . . . .	56. 136	14, 10 . . . . .	382
1, 20ff. . . . .	109	8, 8 . . . . .	394	14, 13 . . . . .	152. 317
2f. . . . .	374	8, 9f. . . . .	390	14, 18 . . . . .	110. 390. 401. 402
2, 1 . . . . .	368	8, 10 . . . . .	142. 394	14, 20 . . . . .	402
2, 11 . . . . .	373	8, 10f. . . . .	139. 393	15, 2 . . . . .	311. 377
2, 12. 16 . . . . .	372	8, 13 . . . . .	390. 394	15, 3f. . . . .	391
2, 17 . . . . .	20. 373. 411	9, 1 . . . . .	142. 394	15, 5 . . . . .	401
2, 18 . . . . .	372	9, 1ff. . . . .	110. 394	15, 6ff. . . . .	381
2, 28 . . . . .	374	9, 3 . . . . .	402	15, 7 . . . . .	59
3, 1 . . . . .	110. 368	9, 4 . . . . .	311	16, 1ff. . . . .	136
3, 4f. . . . .	152. 243	9, 15 . . . . .	136. 393	16, 2 . . . . .	402
3, 12 . . . . .	165. 311. 314. 411	9, 16ff. . . . .	396	16, 2ff. . . . .	386. 392
3, 20 . . . . .	153	9, 18 . . . . .	136. 393	16, 3 . . . . .	402
3, 21 . . . . .	284	10 . . . . .	375	16, 5 . . . . .	110
4 . . . . .	394	10, 1 . . . . .	391	16, 7 . . . . .	390
4, 1. 3. 4 . . . . .	375	10, 3ff. . . . .	56. 136. 381. 396	16, 11 . . . . .	402
4, 5 . . . . .	56. 110. 368	11 . . . . .	416	16, 13 . . . . .	156. 397. 402
4, 6 . . . . .	384	11, 1f. . . . .	197	16, 16 . . . . .	402
4, 6ff. . . . .	377. 405	11, 2f. . . . .	400	16, 17 . . . . .	111
4, 7 . . . . .	379	11, 3ff. . . . .	144	16, 18. 21 . . . . .	56
4, 8 . . . . .	128. 380	11, 4 . . . . .	145	17 . . . . .	416. 418
4, 10 . . . . .	381	11, 5f. . . . .	144. 243	17, 1 . . . . .	397
5 . . . . .	384	11, 6 . . . . .	136	17, 1ff. . . . .	398
5, 1ff. . . . .	381	11, 7 . . . . .	140. 284. 397	17, 3 . . . . .	140. 397
5, 3 . . . . .	343	11, 9 . . . . .	98. 400	17, 4 . . . . .	397
5, 4 . . . . .	381. 382	11, 10 . . . . .	136	17, 8 . . . . .	397. 398
5, 5 . . . . .	284	11, 11 . . . . .	98. 400	17, 10 . . . . .	398. 416
5, 6. 110. 368. 382. 384		11, 15 . . . . .	392	17, 12ff. . . . .	417
5, 8 . . . . .	384	11, 19 . . . . .	56. 401	17, 13ff. . . . .	284
6, 1ff. . . . .	136. 375	12 . . . . .	141. 196. 197. 199	17, 14 . . . . .	85. 382
6, 2 . . . . .	284. 385. 387		201. 407. 416	17, 16 . . . . .	403
6, 4 . . . . .	386. 387	12, 1 . . . . .	197. 391	17, 16f. . . . .	417
6, 5 . . . . .	386	12, 3 . . . . .	140. 397	18, 11 . . . . .	403
6, 6 . . . . .	136. 386	12, 4 . . . . .	142	18, 12. 16 . . . . .	248
6, 8 . . . . .	136. 386. 387	12, 6 . . . . .	400	18, 19 . . . . .	403
6, 9 . . . . .	389. 401	12, 7 . . . . .	110. 397	19, 7 . . . . .	382
6, 9ff. . . . .	385	12, 9 . . . . .	142. 244	19, 7ff. . . . .	230
6, 10 . . . . .	390	12, 13 . . . . .	142	19, 8 . . . . .	152
6, 10f. . . . .	414	12, 14 . . . . .	197. 400	19, 9 . . . . .	153
6, 11 . . . . .	152. 243. 390	12, 15 . . . . .	397	19, 11 . . . . .	382. 403
6, 12 . . . . .	391	12, 17 . . . . .	145. 397	19, 11ff. . . . .	145. 284. 389
6, 12ff. . . . .	142. 375. 385. 392	12, 18. 13, 1 . . . . .	397	19, 13 . . . . .	259. 382
6, 13f. . . . .	391	13, 1ff. . . . .	140. 398	19, 15 . . . . .	308
7, 1 . . . . .	110	13, 2 . . . . .	397. 399	19, 16 . . . . .	85. 403

	Seite		Seite		Seite
19, 17 . . . . .	153. 394	20, 13 . . . . .	404	21, 17 . . . . .	148
19, 17f. . . . .	153	20, 14f. . . . .	146. 147	21, 18. 19f. . . . .	405
19, 20 . . . . .	146. 147. 156	20, 20 . . . . .	82	21, 21 . . . . .	377
20, 3 . . . . .	141. 142	21, 1 . . . . .	146. 148	21, 23. 25 . . . . .	148
20, 4 . . . . .	311	21, 6 . . . . .	371	22, 1f. . . . .	149
20, 4f. . . . .	404	21, 8. 134. 146. 147. 373		22, 4 . . . . .	154. 311
20, 6 . . . . .	373	21, 9 . . . . .	230. 382	22, 5 . . . . .	148
20, 7f. . . . .	141	21, 10 . . . . .	404	22, 13 . . . . .	371
20, 8 . . . . .	140	21, 12 . . . . .	405	22, 16 . . . . .	374
20, 9 . . . . .	154	21, 14 . . . . .	351	22, 17 . . . . .	230
20, 10 142. 146. 147. 156. 397		21, 16 . . . . .	148. 405	22, 20 . . . . .	83

**Didache.**

4, 1 . . . . .	311	8, 1 . . . . .	106	10, 5 . . . . .	83
4, 9ff. . . . .	342	9, 2 . . . . .	283	11, 11 . . . . .	323
7, 3 . . . . .	161				

**I. Clemens.**

17, 6 . . . . .	363	23, 4 . . . . .	236	52, 1 . . . . .	301
21, 6ff. . . . .	342	27, 2 . . . . .	352	59, 3 . . . . .	343

**II. Clemens.**

11, 3 . . . . .	236	20, 5 . . . . .	88
-----------------	-----	-----------------	----

**Barnabas.**

2, 4 . . . . .	301	15, 7 . . . . .	40	19, 1 . . . . .	286
3, 22ff. . . . .	129	15, 9 . . . . .	105	19, 5ff. . . . .	342
12, 7 . . . . .	128	16, 2 . . . . .	288		

**Ignatius.**

ad Eph. prooem. . . . .	164	9, 2 . . . . .	164	9, 1 . . . . .	105
1, 1 . . . . .	191	20, 2 . . . . .	191	ad Rom. 2, 1, ad Smyrn.	
8, 1 . . . . .	319	ad Mg. 8, 2 . . . . .	259	prooem. . . . .	259

**Polykarp.**

3, 2 . . . . .	329	5, 2 . . . . .	347	12, 1 . . . . .	344
4 . . . . .	342				

**Martyrium Polycarpi.**

20, 2 . . . . .	339
-----------------	-----

**Hermas.**

vis. 4, 1, 6 . . . . .	402	vis. 5 init. . . . .	42f.	sim. 6, 1. 5f. 2, 5. 9, 1, 4	43
------------------------	-----	----------------------	------	------------------------------	----

**Protevangeliu Jakob.**

6 . . . . .	53	18 . . . . .	54
-------------	----	--------------	----

**Evangelium Thomä.**

6. 14 . . . . .	54
-----------------	----

**3. Autoren.**

NB. Der genaue Titel der betr. Arbeit ist bei ihrer erstmaligen Anführung angegeben.

Aall 325.  
 Achelis 322.  
 Adler 381.  
 Albert 13. 142. 150.  
 Allard 188. 353.  
 Allen 224. 240.  
 Allgeier 121.  
 Althaus 71. 81. 82. 83. 85. 170.

Amélineau 129.  
 Andreas 27.  
 Andres 109.  
 Anquetil du Perron 3.  
 Anrich 6. 161. 171. 180. 191.  
 280. 308. 312.  
 Anz 24. 231. 369.

Bachmann 174. 314.  
 Bacon 94. 99. 174. 175.  
 Badcock 243.  
 Badham 69. 72. 117.  
 Bährens 354.  
 Baldwin 304.  
 Baljon 11.  
 Bäntsch 59.

- Barbier 180.  
 Barrows 7. 267.  
 Bartmann 14.  
 Barton 113.  
 Baudissin, Graf 15. 59. 60.  
   99. 100. 101. 108. 113.  
   154. 278.  
 Bauer, A. 13. 88.  
 Bauer, B. 2. 5. 146. 221. 322.  
 Bauer, W. 128. 142. 164.  
   191. 201. 246. 251. 260.  
   261. 262. 263. 264. 270.  
   271. 272. 275. 277. 278.  
   279. 280. 282. 283. 314.  
   319. 344. 371. 374. 375.  
   386. 396. 397. 403.  
 Beal 212.  
 Beckh 209.  
 Beer 23. 59. 231. 371.  
 Behm 14. 240. 286.  
 Bellangé 155.  
 Bergh van Eysingha, van  
   den 8. 47. 51. 52. 53. 105.  
   146. 176. 209. 210. 216.  
   237. 238. 239. 244. 246.  
   251.  
 Bernoulli 191.  
 Berniedale Keith 29. 52.  
 Bert 261.  
 Berthelot 43.  
 Bertholet 12. 62. 66. 68. 72.  
   73. 100. 101. 153. 192. 242.  
 Bertram 256.  
 Besant, Annie 5.  
 Beth 47. 83. 211. 217. 237.  
 Betzinger 386.  
 Bevan 16. 29. 30. 31. 38. 337.  
 Beyschlag 269.  
 Binder 38. 316.  
 Bindley 273.  
 Birt 14. 291. 292. 298. 301.  
   303. 304.  
 Blackman 16.  
 Blaß 176.  
 Bloch 32.  
 Blötzer 188.  
 Böhl 59.  
 Böhlig 14. 28. 32. 34. 38.  
   81. 83. 86. 88. 104. 130.  
   223. 325. 343.  
 Böhmer, J. 11.  
 Böhmling 12.  
 Böklen 9. 75. 99. 117. 139.  
   142. 143. 145. 147. 148.  
   152. 153. 154. 193. 319.  
   332. 376.  
 Bötticher 378.  
 Boissonade 150.  
 Boll 14. 56. 109. 110. 135.  
   146. 192. 194. 195. 197.  
   199. 200. 213. 240. 298.  
   338. 343. 368. 369. 371.  
   372. 373. 374. 375. 376.  
   379. 380. 381. 382. 383.  
   386. 387. 388. 390. 391.  
   392. 393. 394. 396. 399.  
   401. 402. 403. 405.  
 Bolland 11.  
 Bolte 54.  
 Bonhöffer 14. 37. 38. 130.  
   135. 156. 220. 221. 222.  
   224. 225. 226. 227. 309.  
   318. 322.  
 Borchardt 58.  
 Boscaven 14. 119.  
 Bousset 10. 35. 39. 41. 43.  
   44. 46. 53. 60. 67. 70. 71.  
   72. 73. 74. 75. 76. 77. 78.  
   79. 80. 81. 82. 83. 84. 85.  
   86. 87. 88. 89. 90. 91. 92.  
   93. 94. 97. 99. 101. 105.  
   106. 109. 110. 111. 112.  
   113. 114. 116. 118. 127.  
   128. 130. 133. 136. 139.  
   141. 142. 144. 145. 146.  
   147. 148. 150. 151. 153.  
   157. 159. 161. 162. 163.  
   165. 169. 176. 180. 181.  
   183. 189. 197. 200. 216.  
   220. 230. 231. 245. 246.  
   250. 260. 264. 267. 269.  
   270. 271. 282. 288. 303.  
   309. 310. 312. 314. 317.  
   319. 321. 322. 323. 325.  
   331. 332. 333. 335. 358.  
   359. 360. 361. 365. 366.  
   368. 369. 370. 371. 373.  
   374. 375. 377. 379. 380.  
   381. 382. 383. 386. 388.  
   393. 394. 396. 403. 405.  
 Box 116. 117.  
 Brandis 385.  
 Brandt 44. 45. 53. 95. 107.  
   130. 222. 283. 287. 400.  
 Braune 97.  
 Breasted 59. 67. 278.  
 Bréhier 260.  
 Brower 309.  
 Brückner 12. 65. 68. 100.  
   101. 102. 107. 142. 167.  
   185. 193. 195. 201. 238.  
   241. 254. 307.  
 Budde 57. 68. 141.  
 Bühler 47.  
 Bugge 15. 202. 323. 333.  
   336.  
 Bultmann 14. 17. 97. 207.  
   219. 236. 238. 246. 249.  
   258. 261. 265. 308.  
 Bunsen, E. von 4.  
 Buonaiuti 88.  
 Burch 363.  
 Burn 373.  
 Burnouf 4.  
 Butler 11. 177. 256.  
 Campbell 12. 119.  
 Carman 14.  
 Carter 15.  
 Carus 13. 107. 251.  
 Casartelli 29.  
 Case 15.  
 Casel 89. 171. 338.  
 Caspari 202.  
 Causse 14.  
 Cerfaux 16.  
 Chantepie de la Saussaye  
   380. 403.  
 Charles 115.  
 Charpentier 53. 209.  
 Cheetham 177.  
 Cheyne 10. 19. 68. 72. 112.  
   118. 141. 151. 155. 193.  
   195. 231. 264. 400.  
 Chiappelli 16.  
 Clemens 26. 47. 52. 55. 80.  
   89. 104. 110. 150. 160.  
   170. 172. 173. 174. 175.  
   177. 190. 191. 203. 238.  
   249. 253. 269. 270. 276.  
   300. 340. 352. 373. 374.  
   388.  
 Clermont-Ganneau 264. 265.  
 Colson 345.  
 Conybeare 116. 120. 125.  
 Corssen 14. 116. 290. 291.  
   292. 293. 297. 298. 299.  
   329. 333.  
 Coutoléon 250.  
 Creed 39. 40. 42. 44.  
 Cremer 351.  
 Crusius 203.  
 Cumont 1. 32. 33. 34. 36.  
   44. 60. 109. 113. 119. 127.  
   133. 146. 151. 154. 171.  
   186. 187. 188. 193. 203.  
   220. 278. 288. 307. 339.  
   353. 373. 394.  
 Curtiſ 112.  
 Dalman 83. 118.  
 Damlaville 2.  
 Darmesteter 26. 216. 400.  
 Deißmann 7. 19. 81. 83. 85.  
   126. 134. 156. 159. 185.  
   195. 219. 234. 240. 246.  
   278. 282. 288. 310. 312.  
   319. 338. 342. 352. 361.  
   366.  
 Deißner 15. 309. 310. 314.  
   315. 333.



- Delitzsch 9. 57. 108. 130.  
 150. 340.  
 Dell 241.  
 Déonna 198. 212.  
 Deubner 394.  
 Deussen 61. 98. 133.  
 Dibelius 15. 42. 43. 61. 77.  
 87. 88. 89. 90. 92. 93. 94.  
 109. 110. 124. 131. 134.  
 155. 156. 158. 159. 166.  
 170. 173. 228. 240. 242.  
 243. 246. 253. 267. 270.  
 278. 286. 306. 307. 308.  
 309. 310. 314. 315. 317.  
 319. 323. 324. 333. 338.  
 339. 340. 341. 342. 343.  
 344. 345. 346. 347. 348.  
 349. 350. 351. 352. 358.  
 359. 360. 361. 362. 363.  
 398. 400.  
 Diels 231. 307. 314.  
 Dieterich 9. 19. 33. 35. 38.  
 135. 147. 150. 161. 170.  
 171. 180. 185. 186. 194.  
 198. 199. 227. 230. 249.  
 279. 287. 312. 369. 375.  
 404.  
 Dittenberger 30. 89. 213.  
 348. 357. 364. 366.  
 Dobschütz, von 34. 44. 54.  
 104. 162. 164. 182. 190.  
 254. 306. 307.  
 Dölger 14. 33. 68. 81. 87.  
 97. 104. 106. 150. 157.  
 188. 189. 190. 226. 234.  
 235. 238. 305. 312. 322.  
 338.  
 Domaszewski, von 33.  
 Dornseiff 254. 336. 371.  
 Drews, A. 12. 48. 73. 133.  
 196. 201. 209. 214. 219.  
 267. 383.  
 Drews, P. 127.  
 Drexler 86.  
 Dürr 15. 377. 378. 379.  
 Duff 185. 188.  
 Duhm, B. 64. 143.  
 Duhm, H. 368. 398.  
 Dunin-Borkowski, von 14.  
 134. 278.  
 Dupuis 3. 199. 200. 241.  
 267. 367. 376. 379. 383.  
 405.  
 Dussaud 118.  
 Eagar 8.  
 Easton 15. 110. 340.  
 Edelkoort 15.  
 Edersheim 205.  
 Edgerton 52.  
 Edmunds 7. 48. 49. 209.  
 210. 216. 217. 235. 237.  
 238. 240. 254. 257.  
 Eichrodt 66.  
 Eisele 32.  
 Eisler 35. 118. 163. 173. 185.  
 209. 219. 238. 341. 391.  
 Emmet 65. 67. 163.  
 Erman 274. 363.  
 Estlin Carpenter 47. 51. 54.  
 Everling 111.  
 Everts 17.  
 Faber 47. 210. 217. 239.  
 Fabre 374.  
 Farnell 32. 120. 188.  
 Faye, de 312.  
 Fehrle 394.  
 Feine 11. 69. 125. 135. 160.  
 178. 183. 201. 308. 324.  
 368.  
 Feldmann 132.  
 Felten 35.  
 Ferrar 16.  
 Fiebig 11. 102. 107. 118.  
 195. 253. 383.  
 Fimmen 52.  
 Fischer 68.  
 Flinders Petrie 44.  
 Flügel 400.  
 Förster 195.  
 Forke 52.  
 Foucart 32. 373.  
 Foucaux 192.  
 Foucher 271.  
 Fränkel 192. 306.  
 Franckh 118.  
 Franke 193. 237. 277.  
 Frazer 1. 32. 33. 104. 119.  
 170. 193.  
 Friedrichsen 16. 326. 327.  
 328. 329.  
 Fries 372.  
 Frobenius 253.  
 Ganschinetz 91. 249.  
 Garbe 14. 48. 49. 51. 52. 53.  
 54. 117. 209. 210. 211.  
 216. 217. 218. 237. 238.  
 239. 245. 271. 277. 336.  
 363.  
 Gardiner 67.  
 Gardner, Alice 16.  
 Gardner, P. 6. 35. 91. 171.  
 177. 188.  
 Gefieken 15. 33. 43. 203.  
 211. 227. 254. 325. 328.  
 362. 388.  
 Gehrich 26.  
 Geigenmüller 338. 395.  
 Gemoll 57.  
 Grörrer 125.  
 Gilbert 13. 353.  
 Glasenapp, von 47.  
 Glaser 35.  
 Glotz 101.  
 Goblet d'Alviella 384.  
 Goetz, A. 53. 210. 217. 239.  
 252.  
 Goetz, K. G. 180. 205.  
 Goguel 175. 180. 243.  
 Goudge 15.  
 Graebner 253.  
 Gräven 50.  
 Grafe 322. 363.  
 Graillet 119.  
 Granger 39. 44.  
 Grapow 274.  
 Gray 15.  
 Grenfell, Alice 11. 377. 380.  
 Großmann 8. 11. 25. 26. 35.  
 44. 45. 46. 51. 56. 62. 63.  
 64. 65. 66. 67. 68. 70. 72.  
 73. 78. 88. 95. 101. 103.  
 113. 118. 119. 123. 124.  
 125. 131. 132. 137. 138.  
 139. 140. 142. 143. 153.  
 160. 180. 182. 188. 195.  
 196. 198. 200. 202. 203.  
 204. 205. 206. 207. 208.  
 209. 212. 218. 219. 229.  
 231. 242. 247. 248. 249.  
 256. 259. 287. 340. 369.  
 379. 380. 383. 388. 389.  
 393. 394.  
 Griffith 53. 212.  
 Grill 9. 66. 72. 73. 91. 94.  
 104. 114. 116. 120. 163.  
 167. 168. 177. 189. 203.  
 213. 223. 231. 232. 233.  
 234. 236. 240. 241. 247.  
 256. 258. 260. 261. 262.  
 263. 264. 265. 266. 267.  
 269. 270. 271. 272. 273.  
 274. 275. 276. 277. 278.  
 279. 280. 281. 282. 284.  
 285. 306. 312. 314. 315.  
 316. 332. 333. 334. 336.  
 352. 366.  
 Grimm 160.  
 Grünwedel 50.  
 Grützmacher 114. 116.  
 Gruppe 2. 3. 22. 29. 32. 34.  
 38. 60. 75. 116. 185. 195.  
 230. 249. 253. 260. 277.  
 310. 312. 322. 369. 374.  
 383.  
 Grussendorf 12. 35. 161. 162.  
 166. 180. 188. 190.  
 Gschwind 89. 90. 91.

- Günter 51. 52. 53. 55. 152.  
 239. 252.  
 Güntert 157.  
 Guignebert 117.  
 Gunkel 3. 6. 19. 51. 57. 62.  
 67. 68. 73. 74. 75. 91. 102.  
 106. 107. 108. 111. 116.  
 117. 120. 124. 129. 130.  
 132. 137. 142. 143. 145.  
 147. 149. 161. 173. 190.  
 197. 199. 207. 214. 216.  
 217. 231. 238. 239. 242.  
 243. 246. 247. 258. 267.  
 278. 289. 310. 316. 353.  
 355. 356. 357. 367. 369.  
 370. 375. 376. 377. 379.  
 381. 382. 385. 386. 388.  
 394. 395. 397. 398. 400.  
 401. 403. 404. 405.  
 Guthe 22. 62. 63. 64. 67.  
 137. 143.  
 Haas 7. 50. 53. 117. 140.  
 141. 142. 153. 237. 238.  
 251. 252. 253. 254. 363.  
 Haase 15. 241.  
 Halévy 202.  
 Hannay 14.  
 Happel 6.  
 Hardy 48.  
 Harlez, d' 7.  
 Harnack 36. 60. 87. 88. 116.  
 136. 161. 175. 180. 195.  
 203. 243. 244. 261. 296.  
 297. 298. 299. 301. 304.  
 312. 329. 330.  
 Harris 81. 134.  
 Hartmann 114.  
 Hase, von 211.  
 Hatch 15. 227.  
 Haupt 260.  
 Hauschild 159.  
 Hautecoeur 257.  
 Havet 4.  
 Hehn 12. 59. 121. 126. 325.  
 369.  
 Heinemann 114.  
 Heinrich 13. 35. 39. 44. 125.  
 128. 134. 158. 220. 221.  
 222. 223. 224. 225. 226.  
 227. 228. 251. 305. 308.  
 312. 316. 321. 322. 324.  
 326. 334. 335. 336.  
 Heisenberg 102. 196.  
 Heitmüller 10. 81. 103. 159.  
 160. 161. 163. 164. 165.  
 166. 172. 173. 174. 175.  
 176. 177. 179. 181. 183.  
 188. 189. 190. 197. 199.  
 200. 239. 260. 262. 263.  
 265. 267. 269. 270. 273.  
 275. 276. 279. 281. 282.  
 312. 334. 368. 371. 374.  
 386. 389. 394. 397.  
 Hepding 32. 101. 278.  
 Herder 2.  
 Hertlein 70.  
 Herzog 12. 120.  
 Heuzey 35.  
 Hilgenfeld 16. 363.  
 Hill 102.  
 Hillmann 116. 120.  
 Hirscht 384.  
 Hölscher 265.  
 Hönig 268.  
 Hoffmann, H. 17.  
 Hoffmann, R. A. 98. 99.  
 180. 191.  
 Holl 85. 267.  
 Holland 16.  
 Hollmann 11. 190. 351. 353.  
 358. 359. 360. 361. 365.  
 366.  
 Holtzmann, H. J. 91. 116.  
 161. 167. 171. 180. 181.  
 188. 201. 252. 363.  
 Holtzmann, O. 61. 175. 190.  
 Holzinger 132.  
 Hommel 75. 376. 399.  
 Hopfner 109. 156. 259. 401.  
 Hopkins 49. 198. 239. 336.  
 Hrozný 402.  
 Hubert 68.  
 Hüsing 26.  
 Immisch 15. 241.  
 Ibleib 13. 119.  
 Jackson 108. 113. 139. 198.  
 214. 376.  
 Jacobi 47.  
 Jacobs 52.  
 Jacoby 13. 180. 267.  
 Jacolliot 4. 6. 12.  
 Jacquier 16.  
 Jäger 93. 213. 290. 293. 298.  
 301. 302.  
 Japles-Schwab 383.  
 Jastrow 75. 131. 138. 278.  
 394.  
 Jensen 11. 73. 138. 379. 383.  
 398.  
 Jeremias, A. 9. 10. 59. 68.  
 73. 100. 109. 111. 117.  
 118. 132. 138. 149. 192.  
 193. 195. 199. 200. 231.  
 241. 257. 282. 343. 367.  
 369. 370. 376. 377. 378.  
 379. 380. 383. 384. 385.  
 389. 398. 399. 400. 405.  
 Jeremias, Christliebe 29.  
 356.  
 Jevons 12.  
 Jirku 17. 24. 26. 59. 67.  
 Jong, de 335.  
 Jüllicher 93. 94. 136. 161.  
 168. 220. 224. 229. 230.  
 240. 246. 322. 338.  
 Jüngst 111. 217.  
 Juncker 34. 314.  
 Justi 144.  
 Kärst 23. 30. 88.  
 Kahl 16.  
 Kalthoff 10. 73.  
 Karge 14. 23.  
 Kattenbusch 86. 116. 312.  
 Kaupel 17.  
 Keane 198.  
 Keats 3.  
 Keil 288.  
 Keim 1.  
 Kennedy, H. A. A. 13. 128.  
 162. 167. 168. 171. 309.  
 Kennedy, J. 12. 47. 51. 52.  
 53. 54. 198.  
 Kenyon 309.  
 Kern, H. 46.  
 Kern, O. 172. 277. 306. 317.  
 354. 399.  
 Keßler 400.  
 Kircher 195. 405.  
 Kirchner 100.  
 Kittel, G. 160. 163. 164.  
 169. 170. 172. 173. 237.  
 251. 345.  
 Kittel, R. 22. 23. 24. 25. 56.  
 57. 58. 63. 66. 101. 377.  
 Klostermann 90. 98. 111.  
 121. 125. 176. 177. 194.  
 195. 198. 201. 203. 204.  
 205. 211. 212. 214. 218.  
 219. 221. 222. 223. 224.  
 225. 226. 227. 229. 231.  
 235. 236. 238. 239. 240.  
 241. 242. 243. 244. 246.  
 247. 249. 250. 251. 254.  
 255. 257. 258.  
 Kluge 35.  
 Knopf 15. 91. 106. 127. 133.  
 148. 173. 236. 278. 282.  
 289. 293. 300. 301. 303.  
 304. 310. 311. 312. 316.  
 324. 335. 342. 352. 356.  
 357. 363. 365. 366. 367.  
 Koch, L. J. 13.  
 Koch, W. 161.  
 Köhler, F. 134. 348. 349.  
 Köhler, K. 81.  
 Köhler, L. 115. 116. 194.

- Köhler, W. 11. 46. 241.  
 König, E. 56. 57. 59. 205.  
 Köpp 50.  
 Körte 124.  
 Kohut 4. 371.  
 Korn 4.  
 Kornemann 30.  
 Krebs 13. 26. 39. 42. 43.  
 Krenker 50.  
 Kroll, J. 39. 41. 203.  
 Kroll, W. 39. 41. 43. 44. 151.  
 330.  
 Krüger 126.  
 Kühler 132.  
 Kuenen 155.  
 Kugler 383. 400.  
 Kuhn 193.  
 Kuhnert 70. 403.  
 Kuiper 224.  
 Lafaye 184.  
 Lagarde 376. 378.  
 Lagrange 26. 135. 260.  
 374.  
 Lake 159. 161. 168.  
 Landersdorfer 15. 132. 378.  
 379.  
 Lang 289.  
 Langdon 132.  
 Lassen 50.  
 Lasserre 16.  
 Latimer Jackson 114.  
 Latte 213.  
 Laufer 47.  
 Laum 179.  
 Lechler 2.  
 Le Coq 272.  
 Leemans 309.  
 Leeuwen, van 16.  
 Legge 373. 402.  
 Lehmann 16. 140. 141. 142.  
 147. 153. 210. 216. 217.  
 238. 254. 274. 326. 403.  
 Leidecker 16.  
 Leipoldt 68. 99. 100. 101.  
 Leisegang 16. 50. 121. 122.  
 124. 128. 260. 331.  
 Leufvén 15.  
 Lidzbarski 44. 45. 60. 107.  
 133. 202. 255. 287. 334.  
 Lieblein 148.  
 Liechtenhan 16. 20. 38. 324.  
 326. 328. 332. 334. 335.  
 338. 343.  
 Litzmann 12. 43. 82. 84.  
 85. 86. 87. 93. 94. 111.  
 128. 134. 135. 153. 158.  
 161. 168. 169. 171. 172.  
 176. 179. 180. 182. 183.  
 184. 186. 188. 298. 307.  
 308. 309. 310. 311. 312.  
 313. 314. 317. 318. 319.  
 320. 321. 322. 324. 325.  
 326. 329. 334. 335. 336.  
 337. 338.  
 Lightfoot 322. 337.  
 Lillie 6.  
 Lincke 14.  
 Lipsius 202.  
 Lobeck 119.  
 Lods 132.  
 Loeschcke 176. 184.  
 Lohmeyer 16. 29. 85. 87. 88.  
 154. 332. 364. 366.  
 Loisy 14. 32. 107. 162. 187.  
 288. 353.  
 Lommel, F. 118.  
 Lommel, H. 26.  
 Loofs 90. 91.  
 Lotz 398.  
 Lublinski 13. 160.  
 Lucken 142. 307. 339. 341.  
 342. 344.  
 Lüpke, von 50.  
 Maaß 17. 152. 199. 303. 317.  
 340.  
 Macchioro 267.  
 MacCulloch 92. 94.  
 Macfie 5.  
 Maeridy 340.  
 Malten 148.  
 Mangenot 14.  
 Marti 63. 64. 137. 389.  
 Martin 16. 259.  
 Marx 50.  
 Maspero 247.  
 Maurenbrecher 13. 68. 102.  
 106. 230.  
 Mauß 68.  
 Meek 57.  
 Meinhold 23. 25. 26. 51. 56.  
 57.  
 Meißner 47.  
 Ménard 39. 42.  
 Merx 115. 120. 244. 308.  
 Messel 383.  
 Metzger 11.  
 Meyboom 202.  
 Meyer, A. 13. 53. 91. 99.  
 102. 124. 188. 196. 201.  
 214. 215. 216. 218. 243.  
 246. 257. 259. 267.  
 Meyer, E. 27. 39. 62. 67. 68.  
 83. 106. 113. 118. 120.  
 147. 200. 202. 203. 211.  
 243. 250. 254. 269. 297.  
 300. 393. 401.  
 Meyer, R. M. 20. 253.  
 Michel 306.  
 Miller 132.  
 Mills 10. 254. 371.  
 Minocchi 15.  
 Mischkowski 182.  
 Mitteis 184.  
 Moffatt 3. 9. 52. 99. 108.  
 109. 111. 130. 145. 153.  
 171. 254. 319. 372. 381.  
 401. 402.  
 Mogk 253.  
 Mommsen 88. 279.  
 Monteil 114.  
 Moore 325.  
 Mordtmann 264.  
 Moret 34. 119.  
 Morghen 261.  
 Mosiman 157.  
 Moulton 203.  
 Mowat 50.  
 Mowinkel 68.  
 Müller, B. 89. 120.  
 Müller, Edw. 316.  
 Müller, M. 237. 238.  
 Müller, M. W. 389.  
 Mullach 333.  
 Naville 39. 325.  
 Neckel 20.  
 Nestle 14. 124. 192. 195.  
 234. 288.  
 Neumann 253.  
 Nève 198.  
 Nielsen 17. 81. 126. 128.  
 Niemojewski 13.  
 Nöldeke 52. 202.  
 Norden 14. 28. 37. 43. 46.  
 60. 66. 67. 77. 78. 116.  
 119. 121. 172. 202. 209.  
 212. 213. 218. 227. 243.  
 260. 271. 275. 291. 293.  
 294. 295. 296. 297. 298.  
 300. 301. 302. 303. 304.  
 306. 315. 330. 367. 391.  
 404. 405.  
 Nork 4. 20. 379.  
 Notovitsch 6.  
 Nowack 68.  
 Obbink 131. 132.  
 Offord 374.  
 Ohleyer 163.  
 Oldenberg 19. 129. 210. 217.  
 371.  
 Olivier 367.  
 Orelli, von 12. 100. 129.  
 403.  
 Otto 19. 59. 309.  
 Oussani 12. 120.  
 Overbeck 191.



- Parmentier 75. 325.  
 Parthey 39.  
 Patterson 16.  
 Peake 53.  
 Peet 17.  
 Perdelwitz 14. 278. 316.  
     354. 355. 356. 357.  
 Perdrizet 312. 404.  
 Petermann 390.  
 Petersen 13. 88. 114. 116.  
     117. 118. 119. 120. 198.  
     201. 203.  
 Peterson 61.  
 Pettazzoni 29. 30.  
 Pfister 13. 89. 244. 343.  
 Pfeleiderer, E. 282. 335.  
 Pfeleiderer, O. 10. 73. 88. 91.  
     102. 114. 116. 120. 161.  
     175. 180. 187. 195. 197f.  
     198. 209. 216. 231. 260.  
     267. 371. 383. 394.  
 Phythian Adams 186.  
 Piepenbring 17. 381. 394.  
 Pietschmann 274.  
 Pinard 12.  
 Pinches 75.  
 Pischel 52. 209. 210. 217.  
 Plenge 12.  
 Plüß 298.  
 Pohlenz 131. 135. 317. 326.  
 Polivka 54.  
 Porter 72. 136.  
 Posselt 309. 310. 314. 315.  
 Preller 256.  
 Premierstein, von 288.  
 Preuschen 16. 29. 195. 202.  
     259. 286. 287. 288. 290.  
     291. 293. 301. 302. 303.  
     304. 323. 327.  
 Price 15. 94. 165. 334.  
 Prince 59.  
 Proost 102.  
 Puini 15. 246.  
 Quandt 269.  
 Radau 10.  
 Radermacher 396. 404.  
 Ramsay 14. 28. 118. 159.  
     221. 340.  
 Reichelt 27.  
 Reinach, S. 2. 50. 136.  
 Reinhardt 38. 39. 52.  
 Reitzenstein 8. 20. 35. 36.  
     39. 41. 42. 43. 44. 45. 72.  
     73. 74. 75. 80. 81. 84. 86.  
     91. 95. 109. 112. 116.  
     128. 134. 135. 145. 158.  
     159. 168. 170. 171. 172.  
     179. 184. 188. 190. 199.  
     202. 209. 213. 218. 228.  
     231. 238. 239. 241. 243.  
     245. 247. 249. 251. 254.  
     255. 259. 260. 261. 266.  
     270. 272. 275. 276. 278.  
     280. 282. 283. 287. 288.  
     290. 293. 298. 301. 302.  
     303. 304. 305. 306. 307.  
     308. 310. 311. 313. 314.  
     315. 316. 317. 324. 327.  
     328. 329. 330. 331. 332.  
     333. 334. 335. 336. 337.  
     338. 339. 341. 343. 344.  
     345. 348. 351. 354. 356.  
     359. 360. 364. 371. 372.  
     374. 376. 390. 405.  
 Renan 198.  
 Rendtorff 104.  
 Resch 134.  
 Reuß 2.  
 Reuter 401.  
 Réville, J. 203.  
 Révillout 129. 305.  
 Rhys Davids 212. 244.  
 Richter 4. 199. 383.  
 Riegenbach 125.  
 Robert 256.  
 Robertson 8. 34. 91. 94.  
     188. 267. 336.  
 Röder 58. 254.  
 Rösch 118.  
 Rohde 171. 236. 334.  
 Rohr 14. 322.  
 Roscher 392.  
 Rothstein 140. 141. 143.  
 Rudgers 16.  
 Ruelle 372.  
 Rütther 14. 301. 303.  
 Ruhl 319.  
 Saintyves 120.  
 Sarasin 127.  
 Sattler 374. 389.  
 Sayce 59. 132.  
 Schäfer 34. 58. 322.  
 Scheffelowitz 125. 306.  
     337.  
 Schencke 15.  
 Schermann 158.  
 Schiewitz 135.  
 Schmaltz 103. 193.  
 Schmidt, C. 89.  
 Schmidt, H. 73. 140. 143.  
     370. 398.  
 Schmidt, K. L. 157.  
 Schmidt, N. 72. 73.  
 Schmidt, P. W. 91. 93.  
 Schmiedel, O. 17. 53.  
 Schmiedel, P. W. 120. 155.  
     157. 195. 290.  
 Schnapp 383.  
 Schneider, H. 119.  
 Schoff, 14. 50.  
 Schrader 4.  
 Schürer 28. 52. 60. 85. 106.  
     107. 155. 283.  
 Schütz 15. 290. 330.  
 Schulz, H. 43.  
 Schulz, W. 26. 219.  
 Schwartz 106.  
 Schweitzer 34. 170. 180.  
 Scott 15. 261.  
 Scultetus 2.  
 Seeberg, A. 104. 134.  
 Seeck 16. 185. 260.  
 Segerstedt 12.  
 Sellin 62.  
 Senart 49.  
 Sethe 34. 305.  
 Seydel 5. 6. 19. 129. 192.  
     209. 216. 238. 244.  
 Sheldon 16.  
 Siebourg 156.  
 Smend 367.  
 Smith, W. B. 11. 201. 360.  
 Smyly 35.  
 Soden, von 69. 114. 363.  
 Söderblom 100. 113. 127.  
     130. 139. 141. 147. 151.  
     319. 400.  
 Sokolowski 161.  
 Soltau 2. 12. 88. 91. 120.  
     190. 194. 198. 204. 206.  
     207.  
 Sonny 229.  
 Sourdille 34.  
 Spengler 45. 95. 340.  
 Spiegelberg 59. 218.  
 Spitta 116. 122. 221.  
 Stade 24. 111. 112. 377.  
 Stählin 157. 185.  
 Stärk 130. 398.  
 Stave 7. 108. 109. 111. 112.  
     141. 155. 371.  
 Steck 6. 322. 324.  
 Steinbeck 159.  
 Steinleitner 89. 189. 195.  
     220. 221. 235. 250. 254.  
     347. 364.  
 Steinmetzer 118. 402.  
 Stengel 253. 291.  
 Stern 196.  
 Stock 39.  
 Stocks 141.  
 Strathmann 16. 201. 321.  
 Strauß 120. 198. 203. 205.  
     239. 257.  
 Streißler 3.  
 Stromberg, von 312.  
 Strong 186.

- Strzygowski 255.  
 Stuart Jones 186.  
 Swete 40. 372.  
 Taylor 227.  
 Tennant 74. 132.  
 Thieme 85. 156. 158.  
 Thumb 85.  
 Thureau-Dangin 22.  
 Tiele 26. 27. 94. 114. 117.  
 155. 189. 216. 278. 377.  
 400.  
 Tillmann 131.  
 Titius 134.  
 Torge 12.  
 Toussaint 16. 32. 36. 180.  
 181.  
 Toutain 31. 32. 34. 35.  
 Toxopæus 14.  
 Troje, Luise 44. 378.  
 Tucci 16.  
 Turner 273.  
 Ungnad 66. 132. 198. 259.  
 Usener 115. 116. 120. 124.  
 125. 127. 194. 195. 196.  
 198. 201. 257.  
 Vaccari 17.  
 Valensin 14.  
 Vallée Poussin, de la 46. 54.  
 80. 94. 117. 235. 254. 405.  
 Vannutelli 223.  
 Venard 16.  
 Venema 173.  
 Vernes 16.  
 Vischer 162.  
 Völter 10. 57. 70. 72. 91.  
 125. 200. 213. 396. 400.  
 Vollers 12. 90. 95. 99. 100.  
 102. 203.  
 Voltaire 113.  
 Volz 144.  
 Vürthheim 267.  
 Wagner 89.  
 Walker 15.  
 Wallis 16.  
 Warren 51.  
 Weber, A. 50. 336.  
 Weber, W. 119.  
 Wecker 47. 48.  
 Weincl 69. 116. 120. 159.  
 161. 162. 163. 167. 175.  
 176. 179. 180. 183. 194.  
 195. 259. 260. 272. 277.  
 278. 282. 283. 284.  
 Weinreich 14. 33. 61. 88. 89.  
 184. 240. 260. 291. 293.  
 296. 298. 364.  
 Weiß 77. 83. 84. 86. 98. 99.  
 101. 102. 106. 115. 116.  
 120. 147. 153. 161. 162.  
 164. 166. 167. 172. 174.  
 177. 179. 180. 181. 182.  
 183. 197. 199. 200. 201.  
 203. 204. 205. 207. 213.  
 216. 217. 218. 219. 235.  
 236. 239. 244. 248. 250.  
 254. 257. 306. 308. 309.  
 310. 313. 314. 316. 317.  
 318. 319. 320. 321. 322.  
 323. 324. 325. 326. 327.  
 328. 329. 330. 331. 332.  
 337. 344. 386. 389. 394.  
 397.  
 Wellhausen 114. 118. 119.  
 123. 159. 176. 227. 230.  
 269. 376. 402.  
 Wendland 7. 29. 34. 35. 37.  
 38. 60. 75. 87. 88. 89.  
 111. 203. 220. 221. 226.  
 229. 230. 236. 246. 257.  
 260. 261. 266. 273. 282.  
 284. 289. 310. 311. 316.  
 318. 321. 324. 332f. 337.  
 344. 348. 350. 351. 354.  
 367.  
 Wendt 288. 293. 300. 303.  
 304.  
 Weniger 316.  
 Wernle 76. 79. 81. 82. 134.  
 159. 160. 167. 169. 309.  
 Wessely 273. 278.  
 Wetter 15. 46. 76. 79. 85.  
 167. 181. 182. 265. 271.  
 273. 274. 278.  
 Wettstein 17. 205. 214. 220.  
 221. 222. 223. 224. 226.  
 227. 229. 230. 234. 235.  
 238. 239. 242. 243. 244.  
 246. 250. 251. 253. 255.  
 257. 258. 259. 264. 270.  
 272. 275. 286. 287. 288.  
 290. 291. 301. 302. 304.  
 305. 308. 309. 312. 313.  
 317. 321. 323. 325. 326.  
 328. 329. 330. 334. 335.  
 336. 337. 342. 344. 345.  
 346. 347. 348. 350. 352.  
 353. 360. 363. 365. 372.  
 401.  
 Weule 118.  
 Wide 220.  
 Wiedemann 58. 67. 274.  
 Wilamowitz-Möllendorff,  
 von 88.  
 Wilcken 35. 184.  
 Wilhelm 317.  
 Wilke 343.  
 Williger 114.  
 Winckler 4. 9. 10. 57. 58.  
 75. 100. 138. 336. 385.  
 Windelband 37. 38. 131.  
 Windisch, E. 210. 211. 217.  
 Windisch, H. 13. 39. 40. 41.  
 44. 85. 91. 92. 105. 131.  
 159. 172. 190. 243. 251.  
 267. 282. 286. 301. 314.  
 330. 353. 355. 356. 357.  
 358. 360. 361. 362. 363.  
 364. 365. 366. 367.  
 Windischmann 376.  
 Winternitz 46. 47. 49. 51.  
 52. 117. 209. 237. 238.  
 255. 271.  
 Wissowa 18. 22. 33.  
 Witkowski 171.  
 Witzel 132.  
 Wobbermin 7. 87. 171. 264.  
 312. 336.  
 Wrede 213. 270.  
 Wünsch 75.  
 Wundt 21. 91. 199.  
 Zahn 115. 155. 213. 220.  
 221. 322.  
 Zeller 38. 39. 131. 221. 290.  
 Zickendraht 274.  
 Zielinski 43.  
 Zimmermann, F. 6.  
 Zimmermann, F. 14. 247.  
 Zimmern 4. 22. 57. 73. 75.  
 91. 94. 100. 101. 102. 109.  
 111. 112. 118. 124. 126.  
 130. 131. 138. 143. 148.  
 149. 150. 160. 199. 202.  
 230. 231. 343. 370. 375.  
 379. 380. 385. 389. 398.  
 399. 400. 404. 405.  
 Zuckerman 192.

## 4. Abkürzungen für Zeitschriften, Enzyklopädien und Sammelwerke.

- ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften.  
 AGG = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.  
 AJPh = American Journal of Philology.  
 AJSL = American Journal of Semitic Languages.  
 AJTh = American Journal of Theology.  
 AMG = Annales du Musée Guimet.  
 AP = Archiv für Papyrusforschung.  
 AR = Archiv für Religionswissenschaft.  
 ASA = Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften.  
 AtR = Atene e Roma.  
 BFTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.  
 BJ = Bonner Jahrbücher.  
 BPhW = Berliner philologische Wochenschrift.  
 BS = Bibliotheca Sacra.  
 BSG = Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.  
 BW = Biblical World.  
 BZ = Biblische Zeitschrift.  
 ChrW = Christliche Welt.  
 ClQ = Classical Quarterly.  
 CR = Contemporary Review.  
 DLZ = Deutsche Literaturzeitung.  
 DR(u) = Deutsche Rundschau.  
 EB = Encyclopaedia Biblica.  
 ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.  
 Exp = Expositor.  
 ExpT = Expository Times.  
 GerefThT = Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie.  
 GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.  
 GCN = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.  
 H = Hermes.  
 HJ = Hibbert Journal.  
 HThR = Harvard Theological Review.  
 HZ = Historische Zeitschrift.  
 IAQR = Imperial Asiatic Quarterly Review.  
 IM(W)WKt = Internationale Monats- (Wochen-) Schrift für Wissenschaft, Kunst und Technik.  
 JAOS = Journal of the American Oriental Society.  
 JelPh = Jahrbücher für klassische Philologie.  
 JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.  
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.  
 JRSt = Journal of Roman Studies.  
 JThSt = Journal of Theological Studies.  
 K = Katholik.  
 LM = Lexikon der Mythologie.  
 LZBl = Literarisches Zentralblatt.  
 Mo = Monist.  
 NC = Nineteenth Century.  
 NJKIA = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.  
 NKIZ = Neue kirchliche Zeitschrift.  
 NThT = Nieuw Theologisch Tijdschrift.  
 NW = New World.  
 OC = Open Court.  
 OLZ = Orientalische Literaturzeitung.  
 OZ = Ostasiatische Zeitschrift.



- Ph = Philologus.  
 Pr = Protestantenblatt.  
 PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie.  
 PrJ = Preußische Jahrbücher.  
 PrM = Protestantische Monatshefte.  
 PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.  
 RA = Revue archéologique.  
 RB = Revue biblique.  
 RdM = Revue des deux mondes.  
 REA = Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.  
 RG = Religion und Geisteskultur.  
 RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart.  
 RHLR = Revue d'histoire et de littérature religieuses.  
 RhM = Rheinisches Museum.  
 RHR = Revue d'histoire des religions.  
 RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques.  
 RSFR = Rivista di studi filosofici e religiosi.  
 RThPh = Revue de théologie et de philosophie.  
 RThQR = Revue de théologie et des questions religieuses.  
 RThyPhy = Review of Theology and Philosophy.  
 SAB = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.  
 SAH = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.  
 SchThZ = Schweizerische theologische Zeitschrift.  
 StKr = Theologische Studien und Kritiken.  
 StML = Stimmen aus Maria-Laach.  
 ThGl = Theologie und Glaube.  
 ThLB = Theologischer Literaturbericht.  
 ThLBl = Theologisches Literaturblatt.  
 ThQ = Theologische Quartalschrift.  
 ThR = Theologische Rundschau.  
 ThRev = Theologische Revue.  
 ThT = Theologisch Tijdschrift.  
 VMAW = Verslagen en mededeelingen der akademie van wetenschappen te Amsterdam.  
 WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlands.  
 ZaegSp = Zeitschrift für ägyptische Sprache.  
 ZAss = Zeitschrift für Assyriologie.  
 ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.  
 ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.  
 ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.  
 ZevR = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.  
 ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.  
 ZKTh = Zeitschrift für katholische Theologie.  
 ZMR = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.  
 ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.  
 ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.  
 ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
-

# Inhaltsverzeichnis

---

	Seite
<b>Vorwort</b> . . . . .	V
<b>Einleitung</b> . . . . .	1
1. Die Geschichte des Problems . . . . .	1
2. Die Methode der Untersuchung . . . . .	18
3. Die mit dem Juden- und Urchristentum in Berührung gekommenen Religionen und philosophischen Systeme . . . . .	22
<b>I. Allgemeiner Teil</b> . . . . .	56
<b>A. Anschauungen</b> . . . . .	56
1. Die Lehre von den göttlichen Wesen . . . . .	56
a. Die Lehre von Gott . . . . .	56
b. Die Christologie . . . . .	62
c. Die Lehre von den Mittelwesen . . . . .	108
d. Die göttlichen Triaden . . . . .	125
2. Die sittlichen Anschauungen . . . . .	128
a. Die sittlichen Vorschriften . . . . .	128
b. Die Lehre von der Sünde . . . . .	131
3. Die eschatologischen Anschauungen . . . . .	135
a. Die Vorstellungen vom Ende der Welt . . . . .	135
b. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode . . . . .	149
<b>B. Einrichtungen</b> . . . . .	155
1. Wortgottesdienst und Gemeindeverfassung . . . . .	155
2. Die Taufe . . . . .	159
3. Das Abendmahl . . . . .	174
<b>II. Besonderer Teil</b> . . . . .	192
<b>A. Die synoptischen Evangelien</b> . . . . .	192
1. Die Kindheitsgeschichten . . . . .	192
2. Die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit . . . . .	212
3. Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte . . . . .	255
<b>B. Das Johannesevangelium</b> . . . . .	259
<b>C. Die Apostelgeschichte</b> . . . . .	286
<b>D. Die paulinischen Briefe</b> . . . . .	305
<b>E. Die deuteropaulinischen Briefe</b> . . . . .	343
<b>F. Der Hebräerbrief und die katholischen Briefe</b> . . . . .	353
<b>G. Die Offenbarung Johannis</b> . . . . .	367

	Seite
<b>Schluß</b> .....	406
1. Der Einfluß der verschiedenen nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systeme auf das älteste Christentum .....	406
2. Die Abhängigkeit der einzelnen Schichten des Neuen Testaments von fremden Einflüssen .....	414
3. Die Bedeutung der fremden Einflüsse auf das älteste Christentum .....	417
<b>Register</b> .....	420
1. Sachen .....	420
2. Stellen .....	421
3. Autoren .....	430
4. Abkürzungen für Zeitschriften, Enzyklopädien u. Sammelwerke .....	437
<b>Inhaltsverzeichnis</b> .....	439

Cancelled from  
Gladstone's Library

12 FEB 2024



GLADSTONE'S  
LIBRARY













KU-996-640

